

Skrevet av

Kjartan Skogly Kversøy

OM
FORMIDLING OG FORSTÅELSE
I
DEN
PRAKTISKMORALSKE DISKURSEN



HOVEDFAG FILOSOFI

Hovedoppgave

Vår og Høst 2004

UNIVERSITETET I OSLO

Det historisk-filosofiske fakultet

Filosofisk institutt

Veiledere: Arne Johan Vetlesen og Halvard Fossheim

It is not to be reduced to the level of a vicious circle, or even a circle which is merely tolerated. In the circle is hidden a positive possibility of the most primordial kind of knowing, and we genuinely grasp this possibility only when we have understood that our first, last and constant task in interpreting is never to allow our fore-having, fore-sight, and fore-conception to be presented to us by fancies and popular conceptions, but rather to make the scientific theme secure by working out these fore-structures in terms of the things themselves.

*Martin Heidegger*¹

Philosophy recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of philosophers and becomes a method, cultivated by philosophers, for dealing with the problems of men.

*John Dewey*²

¹ Hans-Georg Gadamer begynner andre del av sin bok *Truth and Method* (1989:266) med å fremheve Martin Heideggers bidrag til hermeneutikken.

² Dewey 1917:65.

INNHold	SIDE
Forord	v
DEL I – Innledning	1
○ <i>Utgangspunktet</i>	1
○ <i>Forholdet til common sense</i>	3
○ <i>En kort beskrivelse av en praktiskmoralsk diskurs</i>	3
○ <i>To vanskelige begreper</i>	4
○ <i>Oppgavens oppbygning</i>	5
DEL II - Hva vil det si å formidle?	8
○ <i>Platon og formidling</i>	8
○ <i>Hvorfor Platon kan sies å ikke presentere en doktrine i sine skriftlige arbeider</i>	8
○ <i>Om mimesis</i>	12
○ <i>Bruk og effekt av mimesis</i>	17
○ <i>Om ord ikke kan representere det vi forsøker å formidle på en sikker og sann måte, hvordan kan vi da bedømme dem?</i>	20
○ <i>God og dårlig mimesis i praksis</i>	25
DEL III - Hva vil det si å forstå?	29
○ <i>En liten oppsummering og innledning</i>	29
○ <i>Forståelsens ontologiske struktur</i>	30
○ <i>Forutsetninger for forståelse</i>	31
○ <i>Å være fanget av dogma</i>	35
○ <i>Språket</i>	37
○ <i>Gadamer og Platons forhold til representasjoner og sannhet</i>	38
○ <i>Et praktisk eksempel på hvordan Gadamer ser ut til å være blind for sin egen teori i sitt møte med Platons tekster</i>	40
DEL IV - Hva hindrer og fremmer formidling og forståelse?	45
○ <i>En liten oppsummering og innledning</i>	45
○ <i>Hvordan jeg skal gå frem</i>	46

○ <i>Om læring og etablering av vaner</i>	47
○ <i>Språket</i>	52
○ <i>Åpenhet og metodens natur</i>	58
○ <i>Å bli fanget av vaner</i>	62
○ <i>Læring som en grunnleggende moralsk interesse</i>	65
DEL V – Sammenligninger	69
○ <i>En liten oppsummering og innledning</i>	69
○ <i>I spennet mellom det relative og det dogmatiske</i>	71
○ <i>Sammenligning av teoriene</i>	75
○ <i>Spekulasjon om muligheten for en koherent helhet</i>	78
DEL VI - Diskursen i praksis	83
○ <i>Diskursen som realistisk mulighet</i>	83
○ <i>Bedømmelseskriterier for formidling</i>	84
○ <i>Det som kan hindre og fremme formidling og forståelse</i>	87
○ <i>Oppsummering</i>	93
Litteraturliste	98

Forord

Denne oppgaven er blitt mulig fordi jeg har fått konsentrere meg om samme tema over en lang periode. Jeg har opplevd prosjektet både som utfordrende og gledelig. Selv om det er jeg som har skrevet oppgaven, hadde den ikke kunne blitt til uten jevn strøm av gode samtaler og god mellommenneskelig kontakt.

Jeg vil begynne med å takke mine veiledere Arne Johan Vetlesen og Halvard Fossheim. Arne Johan Vetlesen fordi du bidro til å få orden på et mangfold av tanker, gjennom å stille gode spørsmål. Du fikk fart på prosessen. Halvard Fossheim fordi du bidro med konstruktiv kritikk som førte til drastiske endringer, og fordi du har oppdratt meg til å bli mer pirkete. Mimesisseminaret du hadde høsten 2003 var på mange måter startskuddet til oppgaven.

Takk Øyvind Lundberg Nilsen, min viktigste støttespiller blant medstudentene på Blindern. Vårt tverrfaglige kollokvium gjennom de siste fem årene har påvirket oppgaven på en positiv måte. Du har vært en god intellektuell sparring-partner, som har vært med på å løfte tankene mine frem.

Takk Olav Imenes fordi du har hatt tro på meg, og oppfordret meg til å arbeide som gruppelærer i hovedfagsperioden. Erfaringen som gruppelærer har presset meg til formidling og forståelse i praksis. Takk til deg Marit Hartviksen som har vist meg hva det vil si å bidra til refleksjon. Du har stilt meg spørsmål jeg ikke kommer til å bli ferdige med, og har demonstrert hva filosofi er i praksis. Takk Sigrun Lund, du har gjort mange timers kaffedriking på Niels til verdifull studietid. Takk til de ulike ”kollokviegjengene” jeg har fått lov til å tilhøre gjennom studiet. Jeg kommer til å savne de uttallige frokostene på Kampen. Takk til Erle Merete Stokke som har ryddet, pirket og vært streng på en konstruktiv måte.

Til slutt vil jeg rette en stor takk til deg Eva, kona mi, som bidratt til å gjøre studiet mulig. Du har gitt meg uvurderlig støtte hele tiden. Du har gjort studiet mulig økonomisk, og har vært den som har orket å høre på alt filosofipratet mitt i det daglige. Du har trofast lest korrektur og kommet med konstruktive innspill på alle oppgaver jeg har levert de siste fem årene.

Kjartan Skogly Kversøy

Kampen, Oslo, 8. november 2004.

DEL I - Innledning

Utgangspunktet

Arbeidet med denne oppgaven har jeg opplevd som en prosess som kan minne om en "Gadamersk" *Erfahrung* eller en "Deweysk" *experience*. Prosessen har vært preget av undring og stadige revisjoner av egne for-dommer. Den mentale autopiloten har ikke fått være i fred. Idealet jeg håper jeg har klart å etterleve er følgende:

The hermeneutical consciousness culminates not in the methodological sureness of itself, but in the same readiness for experience that distinguishes the experienced man from the man captivated by dogma.³

I denne oppgaven har jeg ønsket å analysere strukturene i den praktiskmoralske diskursen. Med praktiskmoralsk diskurs mener jeg samtaler der to eller flere personer forsøker å bli enige om hva som i praksis er moralsk riktig eller god handling i forhold til saken de diskuterer. Det kan være enkle dagligdagse samtaler, som når foreldre forsøker å bli enige om hvorvidt det er moralsk riktig å tillate husets syvåring å se Dagsrevyen, eller mer kompliserte samtaler, som når arbeidskollegaer forsøker å bli enige om hvor grensene for lojalitet går.

Håpet har vært at jeg skulle oppdage elementer som kan bidra til å bedre mulighetene for konsensus i slike samtaler. Jeg ønsker å identifisere forventninger deltagerne bør kunne ha til hverandre og seg selv, og videre hvordan mulighetene for konsensus øker dersom disse forventningene etterleves. Det er i denne forbindelse spesielt tre spørsmål jeg vil fokusere på: Hva vil det si å formidle? Hva vil det si å forstå? Hva hindrer og fremmer formidling og forståelse?

En praktiskmoralsk diskurs synes å bestå av personer som veksler mellom å formidle og forstå. Gjennom å belyse formidleroppgaven og forståelsesoppgaven håper jeg det skal være mulig å identifisere kjennetegn ved strukturene til slike samtaler. Jeg ønsker så å undersøke om dette kan belyse om vi med rimelighet kan kreve noe av hverandre og oss selv i tilfeller der vi hevder vi driver med praktiskmoralsk diskurs.

³ Gadamer 1989:362

For å belyse problemstillingen har jeg har tatt for meg tre sentrale filosofer fra tre helt forskjellige tider. Disse har i utgangspunktet relativt ulike tilnærminger til formidling og forståelse. Filosofene jeg har viet oppmerksomhet er Platon, Gadamer og Dewey.

Platon er startpunktet for oppgaven. For at det i det hele tatt skal være noe å forstå, så må noe formidles. Platon synes i den sammenheng å både skrive om formidling, og være en som forsøker å ta formidleroppgaven på alvor i praksis. Gjennom Stephen Halliwells nytolkninger mener jeg det er mulig å bruke Platon til å analysere hvilken aktivitet formidling er. Samtidig ser det ut til at Platon åpner for å kunne bedømme formidleroppgaven.

Gadamer er den neste teoretikeren jeg vil analysere. Han beskriver det å forstå og fokuserer på fortolkeren. Hos Gadamer er på en måte formidleroppgaven allerede utført. Han kan derfor, i vår sammenheng, tolkes å ta Platon ”i hendene”. Sammen kan de sies å belyse samtalen som en helhet. Den ene analyserer hva det vil si å formidle og den andre analyserer hva det vil si å forstå. Gadamer analyserer de ontologiske strukturene til forståelsesaktiviteten, og viser oss gapet det er mellom den som er klar for nye forståelseserfaringer og den som ikke er det.

Hos Platon synes mangel på suksess i formidling i noen grad å være forbundet med en mangel på innsikt og trening. Gadamer er mer forsiktig i forhold til sine beskrivelser av forståelsesoppgaven. Han gir oss et innblikk i hva forståelse *er*, men ikke en *rettesnor* eller en *oppskrift* på hvordan vi kan bli dyktigere i denne aktiviteten. Deweys plass i oppgaven blir dermed vesentlig. Han belyser psykologiske krefter som kan virke hindrende og fremmende på både formidling og forståelse. Han beskriver disse kreftene, og beskriver samtidig strategier som kan å bidra til at vi kan håndtere dem.

De tre filosofene mener jeg dermed belyser de tre spørsmålene jeg stilte meg i utgangspunktet. Jeg mener de i tillegg kan utfylle hverandre og kan bidra til å foredle hverandre. Gjennom å betrakte dem som en slags helhet tror jeg det så åpnes muligheter for å kunne bruke ideene deres på nye måter og på nye områder. Området jeg har i tankene er den praktiskmoralske diskursen.

Forholdet til common sense

Ut fra common sense kan vi tenke oss at deltagerne i en praktiskmoralsk diskurs vil forsøke å formidle sitt eget perspektiv noenlunde forståelig. Et fravær av å forsøke å være forståelig synes ikke en gang å åpne for samtale. Vi kan også tenke oss at deltagerne gjør seg visse anstrengelser i forhold til å forsøke å forstå det som formidles. Jeg tenker meg her forståelse i en grunnleggende form, som når vi enkelt og greit forsøker å forstå det som blir sagt. Vi vil også intuitivt kunne akseptere at deltagerne i en samtale har krefter til både å hindre og fremme samarbeidet. Her tenker jeg meg krefter i en litt banal forstand, som å kunne nekte å høre etter, å kunne avbryte de andre deltagernes innlegg, eller kunne nekte å reflektere over det de andre deltagerne har å si.

Jeg vil i denne oppgaven forsøke å identifisere strukturer som appellerer til slike common sense intuisjoner. Det er kanskje visse strukturer som må ivaretas dersom vi hevder vi forsøker å formidle noe og dersom vi hevder vi forsøker å forstå. Disse strukturene synes å måtte ivaretas for at vi skal kunne hevde at vi driver med praktiskmoralsk diskurs. Denne hovedoppgaven kan derfor tolkes å være en analyse av den praktiskmoralske diskursens ”mulighetsbetingelser”. Strukturene som eventuelt oppdages vil måtte være av en slik art at de ville oppleves som ikke-kontroversielle for deltagere av en hvilken som helst praktiskmoralsk diskurs. De vil også måtte være strukturer som kan utsettes for alminnelige diskursdeltageres intuitive og kritiske blikk.

En kort beskrivelse av en praktiskmoralsk diskurs

Jeg vil fremheve at en praktiskmoralsk diskurs kan være en relativt vanlig dagligdags samtale. Den er i grove trekk en samtale der to eller flere personer forsøker å bli enige om hva som i praksis er moralsk riktig eller god handling i forhold til den saken de diskuterer.

Et eksempel: Det er samlet en del mennesker til samtale. De ulike deltagerne ser ut til å ha ulike etiske ståsteder og utgangsposisjoner. Deltagerne er i dette tilfellet forventet å snakke sammen. De består av hjemmehjelpene i en kommune som skal diskutere hjemmetjenesten med de som fordeler midlene i den samme kommunen. Hjemmehjelpene kan vi tenke oss ville diskutere utfra et omsorgsetisk ståsted. De ville kanskje fremheve at de eldre brukerne av hjemmehjelpstjenesten ikke blir tildelt nok tid til at forsvarlig omsorg ytes. De som fordeler midlene i kommunen, som gjerne opplever å måtte håndtere en knapphet på midler, ville

kanskje diskutere ut fra et mer utilitaristisk-etisk ståsted. De ville kanskje fremheve fordelingsproblemet, og fremheve at i situasjoner med knapphet, så vil det være moralsk riktig å fordele midlene slik at de gir mest mulig nytte for flest mulig.

Det er nettopp i forhold til denne typen samtaler, der et praktisk handlingsalternativ er målsettingen, og der deltagerne gjerne har ulike etiske ståsteder, jeg vil gjøre min analyse. Jeg vil så undersøke om det kan identifiseres faktorer som kan hindre eller fremme muligheten for at slike praktiskmoralske diskurser⁴ skal lykkes.

To vanskelige begreper

De vil være mange problematiske begreper i en slik oppgave, men jeg ønsker å fremheve to. Dette er begrepene 'formidling' og 'forståelse'.

'Å formidle' er i denne oppgaven ment som en prosess⁵. Formidling er en del av et samspill mellom den som ytrer noe og den som er ment å forstå dette. En vellykket formidling er en slags prosess der vi beveger oss i retning av forståelse. For å slippe å skrive 'forsøke å formidle', gjennom hele oppgaven, og dermed kanskje "miste" begrepet, har jeg valgt å bruke begrepet 'formidle' om selve formidlingsprosessen. Noen steder vil jeg likevel bruke 'forsøke å formidle' om 'å formidle', der jeg tror dette vil gi et klarere bilde på hva *jeg forsøker å formidle*.

Begrepet 'forstå' er i denne oppgaven også ment som en prosess. Forståelse tenkes som en uavsluttbar prosess slik jeg senere vil vise at Gadamer beskriver den. Å forstå er i følge Gadamer en bestemt type aktivitet. Jeg vil bruke begrepet 'forstå' i en betydning som er i

⁴ Habermas og Karl-Otto Apel mener jeg beskriver diskursetikken ut fra et noe annet perspektiv enn det jeg har valgt. Jeg er som de opptatt av samtaleprosessen. Deres beskrivelser er vektet mer i retning av strenge formelle beskrivelse av diskursen, mens jeg ønsker å presentere en mer dialektisk og prosessuell beskrivelse av den. Min beskrivelse vil ligge nærmere Gadamer og Platons teoretiske ståsteder. Jeg skal belyse hva slags aktivitet formidling og forståelse er, og dermed også forsøke å belyse sider ved hva slags aktivitet den praktiskmoralske diskursen er. Jeg ønsker ikke å beskrive en *herredømmefri* samtale, men heller en samtale der rasjonelt akseptable *maktressurser* kan identifiseres og deretter taes i bruk for å fremme muligheten for konsensus. Jeg er ute etter *krav* vi kan stille hverandre og oss selv i de tilfeller vi hevder vi holder på med praktiskmoralsk diskurs. Mitt perspektiv vil i den sammenheng dreie seg mer om maktforvaltning enn maktfrihet i diskursen. Selv om jeg opplever det å være et slags slektskap mellom deres perspektiver og mitt, mener jeg likevel at jeg "beveger meg, på en noe annen måte, i det moralske landskapet". Å blande inn deres teoretiske perspektiver frykter jeg kan virke forstyrrende på de poengene jeg vil ha frem. De er derfor utelatt.

⁵ Det at formidling kan betraktes som en prosess vil komme tydeligere frem under mimesisdiskusjonen i del 2 av oppgaven.

retning av 'forsøke å forstå'. Jeg vil likevel bruke 'forsøke å forstå' der jeg tror dette vil være oppklarende.

Oppgavens oppbygning

Det er særlig tre trekk ved den praktiskmoralske diskursen jeg vil studere. Disse preger måten oppgaven er bygget opp på.

Det første trekket jeg vil undersøke er hva det vil si å forsøke å formidle noe. Her vil jeg anvende Platon, sett i lys av tolkninger av Stephen Halliwell. Platon synes å analysere problemet med å representere noe gjennom ord. Det er særlig tre sider ved Platons analyse jeg vil fremheve. 1. Platon synes å være klar over problemene som er forbundet med å forsøke å formidle noe ved hjelp av ord, og han synes å være klar over at dette også gjelder han selv. Det er derfor grunner til å tro at hans skriftlige arbeider er preget av denne innsikten. 2. Platon mener dikterne og sofistene ikke formidler tilfredstillende. De synes å gjøre seg forstått, men det er store problemer med deres formidlingsstrategi. 3. Platon presenterer en slags rettesnor i forhold til det å kunne bedømme formidling. Platon synes å mene at når en skal formidle noe, så bør det være:

- I. *Gjenkjennelig*: For at deltagerne skal bli motivert til å ta bidraget innover seg.
- II. *Velfungerende*: For at deltagerne får en opplevelse av at bidraget kan fungere.
- III. *Gagnende*: For at deltagerne får en opplevelse av at bidraget vil gi noe mer enn en umiddelbar tilfredsstillelse, men kan gi "langvarig sunnhet" for det mellommenneskelige fellesskapet.

Jeg vil fremheve at Platon er opptatt av å påvirke og å oppdra på en god måte, og dette synes å være både et etisk og pedagogisk prosjekt. I forhold til den praktiskmoralske diskursen synes denne vinklingen å kunne være spesielt aktuell. Å formidle sitt etiske standpunkt synes intuitivt å være forbundet med å ville påvirke de andre deltagerne. Samtidig synes selve samtalen å være opprettet for å bidra til å bedre de mellommenneskelige relasjonene. Deltagerne synes i det minste å måtte formidle ut fra et minimum av håp om at det kan oppnås konsensus i forhold til saken de samarbeider om. Dette skulle bety at deltagerne har et grunnleggende behov for å gjøre seg forstått. Hvis verken konsensus, eller det å gjøre seg forstått skulle være et ønske hos deltagerne, så virker diskursen å være uten hensikt.

Det andre trekket jeg ønsker å undersøke i forbindelse med den praktiskmoralske diskursen, er Gadamer's analyse over forståelsens ontologiske struktur. I samtaler finnes det både en "sender" og en "mottager". Dersom Platon analyserer "senderoppgaven", kan Gadamer sies å analysere "mottageroppgaven". Dersom vi hevder vi forsøker å forstå noe, så driver vi i følge Gadamer på med en meget bestemt aktivitet. Et element som kan fremheves er nødvendigheten av å ha en forståelseshorisont. Gadamer hevder at vi kommer det nye og fremmede i møte utfra våre forventninger, våre meninger, og våre erfaringer og kunnskaper. Vi kan ikke annet. Likevel er forståelse noe som skjer, ikke bare ved å møte det fremmede, men også ved å tillate det fremmede å utfordre vårt eget ståsted. Forståelsens struktur består også av at det er gjennom mine fordommer jeg har mulighet til å stille det fremmede et forståelsens spørsmål. Jeg åpner for forståelse gjennom at jeg antar at det jeg har kommet i møte med er fullkomment forståelig. Jeg trenger ikke å være *enig* i det som formidles, jeg må bare tro det er fullkomment *forståelig*. Uten en slik tro er det noe annet enn forståelse jeg holder på med. Gadamer's analyse synes i korthet å gå ut på å identifisere mulighetsbetingelsene for aktiviteten forståelse. Strukturene Gadamer beskriver mener jeg er essensielle i forhold til å få innsikt i forståelsesoppgaven i den praktiskmoralske diskursen.

Det tredje trekket ved diskursen jeg ønsker å undersøke er John Dewey's påstand om krefter som kan hindre og fremme forståelse og formidling. Platon vil jeg altså bruke til å vise hva formidling kan sies å være og hvordan det kan gjøres på gode og dårlige måter. Gadamer vil jeg bruke til å vise hva forståelse er og hva det ikke er. Jeg vil så bruke Dewey til å belyse krefter som kan hindre og fremme både formidling og forståelse. Dette er krefter som Gadamer synes å overse og som Platon synes å registrere, men som Dewey synes å belyse klarere. Dewey's rolle i oppgaven blir derfor vesentlig i forhold til den praktiske virkelighet. Dewey's innsikter legger kanskje spesielt sterke føringer i forhold til de innledende fasene i praktiskmoralske diskurser.

Dewey hevder at når det er store avvik mellom de ulike ståstedene som formidles så vekker dette ofte uro og antipati. Det er også slik at formidlede ståsteder som er "frakoblet" praktisk virkelighet kan være vanskelige å forstå. Dewey synes å indikere, at vi i større grad kan åpne muligheter for vellykket samtale, dersom de innledende fasene av samtalen preges av formidling som er tematisk ikke-kontroversiell og som ikke er frakoblet praktisk

virkeligheten. En opplevelse av felles mestring, vil kunne åpne for samarbeid om mer abstrakte og mer kontroversielle problemstillinger etter hvert.

Jeg vil starte kapittelet om Dewey med å vise til hans analyse av at det å ha en åpen tanke er både naturlig og grunnleggende for overlevelse. Beskrivelsene vil kanskje minne om det Gadamer skriver. Kontrasten er først og fremst at Deweys begrunnelser er knyttet til overlevelse. Dette er overlevelse både i forhold til individet, det sosiale felleskap og samfunnet. Jeg vil påpeke at både åpenhet og en viss lukkethet har sin verdi for Dewey. Dewey hevder at et barn ikke kan vokse opp uten en grunnleggende åpenhet for fremmed tenkning. I utgangspunktet er alt fremmed for et barn. Å lukke tanken er noe en gjør først etter en tid av åpenhet. En viss lukketheten er samtidig vårt fundament, og den gir oss kontroll i forhold til den praktiske virkelighet som omgir oss. En totalt lukket tanke er en gisselsituasjon der en synes å være fanget av ens egne dogmatiske posisjoner. Innhaver av en slik tanke har kanskje ikke en intensjon om å forstå. Den lukkede tanke er derfor kanskje heller ikke et reelt alternativ for deltagere i praktiskmoralske diskurser.

Til slutt vil jeg foreta en drøfting. Jeg vil studere de tre trekkene i forhold til hverandre, som en mulig koherent helhet, og i forhold til implikasjonene dette skulle kunne ha for den praktiskmoralske diskursen. Jeg vil dessuten diskutere om dette er noe vi kan forvente at deltagere i praktiskmoralske diskurser ville kunne akseptere og eventuelt kunne etterleve i praksis.

DEL II - Hva vil det si å formidle?

Platon og formidling

I denne delen av oppgaven skal jeg analysere formidlerens rolle i den praktiskmoralske diskursen. Platon synes å være særlig relevant. Han er selv en som forsøker å formidle noe, samtidig som han synes å kjenne til en del grunnleggende problemer ved det å formidle. Han virker dessuten å være opptatt av at det han forsøker å formidle skal bidra til den enkeltes mulighet til å utvikle sitt forhold til det etisk gode.

Platon ser ut til å ha identifisert flere problemstillinger rundt det å formidle. I denne delen av oppgaven vil jeg belyse mange små brikker. I forhold til de første to underkapitlene vil jeg derfor, for oversiktens del, antyde veien jeg skal gå.

Først vil jeg vise hvorfor en kan hevde at Platon ikke presenterer noen doktriner i sine skriftlige arbeider. Jeg viser hvorfor dette kanskje er utenkelig for ham som formidler. Grunnen til dette synes å stamme fra problemet rundt forholdet mellom ord og ting. Samtidig viser Platon hvordan formidlerhåndverket er noe en kan bli dyktigere til. I følge Platon synes vi å ha muligheten til å bedømme kvaliteten på det som formidles. Konkrete bedømmelseskriterier vil bli presentert i et senere underkapittel.

Hvorfor Platon kan sies å ikke presentere en doktrine i sine skriftlige arbeider

I introduksjonen til boken *Plato Complete Works* gir redaktøren Johns M. Cooper følgende råd til sine lesere:

In writing Socratic dialogues and, eventually, dialogues of other types, Plato was following Socrates in rejecting the earlier idea of the philosopher as wise man who hands down the truth to other mortals for their grateful acceptance and resulting fame for himself. It is important to realize that whatever is stated in his works is stated by one or another of his characters, not directly by Plato the author; in his writings he is not presenting his 'truth' and him self as possessor, and he is not seeking glory for having it.⁶

Cooper skriver at Platon synes å være kritisk til at filosofen kan levere noen sannhet, og dette innspillet opplever jeg som svært viktig for å forstå hvordan Platon definerer sin formidlerrolle. Når Cooper hevder at Platon aldri sier sin mening direkte, så vil jeg hevde at

⁶ Cooper 1997:xix

dette kan forstås på minst to måter. Den ene måten er at Platon opplever at sannheten eller virkeligheten en ønsker å representere, ikke lar seg ”fange”. Den andre måten er at selv om filosofen skulle klare å ”fange” sannheten for seg selv, så vil det likevel gjenstå et problem med å formidle dette videre til andre gjennom å bruke ord.

I dialogen *Cratylus* harselerer Sokrates med en formidler som muligens ikke har grepet den ovenstående problemstillingen. Det er spesielt tittelen på boken til Protagoras; *Sannhet*; som Sokrates latterliggjør.⁷ Protagoras skriver at mennesket er alle tings mål. Protagoras hevder, ifølge Sokrates, at ting er for meg slik de fremstår for meg, og er for deg, slik de fremstår for deg. I boken *Sannhet* ser det ut til at Protagoras mener at sannheten er slik det enkelte mennesket tror den er. Protagoras forsøker altså å formidle at han vet hva sannheten er. Han ser videre ut til å tro at denne sannheten kan overleveres til andre i bokform. Sokrates sier:

But if Protagoras is telling the truth – if it *is* the *Truth*⁸ that things are for each person as he believes them to be, how is it possible for one person to be wise, and another foolish?⁹

Protagoras fremsetter en doktrine der han hevder at *sannheten* er at mennesket er alle tings mål. Samtidig ser det ut til at Protagoras er i en særstilling blant mennesker siden han kjenner ”oversannheten” om dette. Sokrates undrer seg over denne påstanden, og spør om hvordan dette kan være sant. Er det slik Protagoras påstår, så kan det ikke finnes tåpelige mennesker.¹⁰ Den ”tåpelige” ville i så fall kjenne sannheten, og kunne derfor ikke lenger betraktes som tåpelig, men derimot vis. I utgangspunktet bryter ikke Protagoras kontradiksjonsprinsippet med sin påstand, men han ville da måtte mene at det ikke finnes tåpelige mennesker. Dette ser det ut til at verken Sokrates eller hans samtalepartner Hermogenes kan akseptere. Sokrates hevder videre at dersom Protagoras kjenner sannheten, så vil det også være vanskelig å se for seg at det finnes onde mennesker.¹¹ Onde eller tåpelige mennesker ville i så fall vite sannheten om seg selv. Det ville bryte med tanken om at den som kjenner det gode gjør det gode. Dette siste er ikke nødvendigvis fellende for Protagoras.

⁷ *Cratylus* 385b-386c

⁸ John M. Cooper hevder i forbindelse med dette, i en fornote på samme side, at Platon lager et ordspill på tittelen til Protagoras’ bok *Truth* (sannhet) (*Cratylus* 386c).

⁹ *Cratylus* 386c

¹⁰ *Cratylus* 386c

¹¹ *Cratylus* 386b

Det kan kanskje, ved første øyekast, tolkes slik at Sokrates bare hevder at Protagoras teori er løgn fordi en doktrine om relativisme synes selvmotsigende. Ved nøyere granskning synes det likevel å være noe mer som står på spill. Sokrates synes i tillegg å påpeke forholdet mellom ord og ting og videre muligheten for å presentere doktriner overhode. Vi har altså fokus på minst tre mulige problemer med Protagoras doktrine:

1. Relativisme som teori.
2. Muligheten til å skrive doktriner som skulle være sanne.
3. Forholdet mellom ord og ting.

Problemene med relativisme som teori skal jeg ikke gå nærmere inn på. Forholdet mellom ord og ting skal jeg utdype i neste kapittdel under tittelen ”Om mimesis”. Nå skal jeg først argumentere videre for hvorfor Platon, i motsetning til Protagoras, ikke ser ut til å skrive en doktrine.

Filosofen Stephen Halliwell hevder at Platon kan tolkes å ikke skrive en filosofisk doktrine.¹² Dette står i sterk kontrast til mange tradisjonelle tolkere av Platon. Disse hevder tvert imot at Platons problem er at han fremsetter en doktrine. Dialogene blir ofte tolket å inneholde elementer av denne, og ved å sette sammen disse ”sannhetene” har de kunne fremstille det de hevder er Platons doktrine. Slike tolkninger synes likevel å være i strid med måten Platon selv diskuterer ulike tema i dialogene. Om et av disse temaene; *mimesis*; skriver Stephen Halliwell:

Mimesis, I want to contend, is a classical case of a concept that receives fluctuating and constantly revised treatment from Plato. It is approached from various angles in different works and manifests the explanatory impulse that Aristotle shrewdly diagnosed as pivotal to Plato’s writing. Nothing bears out this point more eloquently than the fact that at the end of the most notorious discussion of mimesis in Plato, Republic 10’s critique of artistic mimesis as “twice removed” from the truth – a passage that has so often been turned in to the cornerstone of accounts of Plato’s supposedly unshakable, doctrinaire convictions about art – Socrates goes out of his way to draw attention to the provisional nature of the conclusions he has reached, and to the possibility of revising those conclusions in the light of further contributions from others (whether poets or lovers of poetry).¹³

¹² Halliwell 2002:39. Halliwell er ikke alene om denne påstanden og kan sies å få støtte for denne påstanden fra John M. Cooper (Cooper 1997:xix), L. A. Kosman (1992:73-92) og Michael Frede (1992:201-219).

¹³ Halliwell 2002:39

Platon bringer temaet mimesis på banen, og ser ut til å diskutere dette gjennom forskjellige perspektiver i en rekke ulike dialoger. Likevel har det Platon skriver om mimesis i *Staten* bok X ofte blitt fremstilt som selve *hjørnesteinen* i hans doktrine om kunst. I dialogene, sett som en helhet, synes Platon stadig å revidere sine synspunkter på mimesis. Han kan istedet tolkes å ha en pågående og uavsluttet refleksjon rundt temaet. Videre kan det virke som Platon gjennom Sokrates inviterer andre, og kanskje dermed også leserne av dialogene, til videre refleksjon og dialog rundt temaet. Å presentere noen endelig doktrine synes han derimot ikke å gjøre.

Jeg vil gjerne fremheve noen poenger. Selv om en mener en har direkte kontakt med tingene i verden, og videre mener at ens forståelse er sann og sikker, så har en likevel et problem når en skal forsøke å representere dette med ord. Unntaket er når ord og utsagn ikke kan sies å være representasjoner, men når ordene er selve saken. Platon presenterer et slikt eksempel. Det kan være når en person taler på egne vegne¹⁴ og uttrykker sine egne meninger.¹⁵ Flere steder i dialogene påpekes det hvorfor det kan være problematisk når det gjøres i skriftlig form. Sokrates viser i *Staten* bok II hvordan Homer snakker på egne vegne i sine diktverk, og hvordan han dermed gir seg ut for å tale sannheten. Den tidligere omtalte Protagoras gjør noe lignende når han fremsetter det han mener er sannheten i form av en nedskreven doktrine. Dette synes å innbefatte et stort ansvar. Både Homer og Protagoras risikerer å skape ulykke for de som tar deres ”sannheter” på alvor. Platons alternativ kunne derfor være å fullstendig unngå å forsøke å skrive noe. Han har kanskje vært inne på tanken. I *Phaedrus*¹⁶ forteller Sokrates om det skrevne ords svakheter. Det skrevne ord fremstår gjerne som evig gyldige sannheter, men det viser seg bare å være noe som ligner. Du kan stille teksten så mange spørsmål du vil, men den svarer bare med det som står. Blir teksten utsatt for angrep, så står den alene. Teksten synes alltid å trenge hjelp fra sin far (forfatteren). Uten slik hjelp kan den ikke forsvare seg.¹⁷ Sokrates sammenligner det med useriøs såing.¹⁸ Skrivning er såing vi ikke kjenner konsekvensene til, og ingen bonde ville sådd på en slik måte. Sokrates fremhever dialogen som et mer fruktbart alternativ.¹⁹

¹⁴ L. A. Kosman i *Silence and Imitation in the Platonic Dialogues* 1992 (s.76) nevner en modus der poetene snakker på egne vegne

¹⁵ *Republic III* 393d

¹⁶ *Phaedrus* 275d

¹⁷ *Phaedrus* 275e

¹⁸ *Phaedrus* 276b

¹⁹ *Phaedrus* 276e-277b

I Platons dialoger er det alltid slik at det er ulike figurer som representerer ulike syn på saken som det samtales om. Han hevder ikke på noe sted å være enige med noen av dem. Platon synes å være klar over problemene med skriftlig materiale. Han synes videre å forstå at dette også rammer han selv. Dette synes å være årsaken til at han skriver i den formen han gjør. Han kan derfor tolkes å være en filosof som anstrenger seg for å unngå å skrive noen doktriner.

Om mimesis

Jeg vil begynne med å peke tilbake på tre av de problemene jeg hevdet det ble fokusert på i *Cratylus*. Jeg har kort kommentert relativismespørsmålet. Jeg har så forsøkt å argumentere for hvorfor Platon ikke skriver doktriner. Nå vil jeg fokusere på det problematiske forholdet mellom ord og ting. I denne delen av oppgaven vil jeg forsøke å vise hvordan Platons bruk av mimesis i ulike former, kan belyse hvilke muligheter vi likevel har, dersom vi aksepterer at våre ord bare er representasjoner for det vi forsøker å formidle.

Mimesis kan noe forenklet forstås som det å representere *noe* med *noe annet*. Den som ønsker å formidle *noe*, bruker gjerne *ord* til å representere dette *noe* med. Den språklige representasjonen jeg forsøker å bruke til å formidle med, kan altså betraktes som en type mimesis. Med støtte i Halliwell²⁰ ønsker jeg raskt å skissere noen ulike måter Platon ser ut til å bruke mimesis:²¹

- I. I snever forstand (s.51) synes mimesis (I), slik det er presentert i *Staten bok III*, å være når noen gir seg ut for å være (imiterer) en annen person i direkte tale i diktverk²². Dette kan også være når en imiterer og fremstår som en annen gjennom å endre stemmen eller utseendet, eller når en hermer etter noen.
- II. Mimesis (II) blir presentert i noe videre forstand i *Staten bok II*²³ og i *Staten bok III*²⁴. Her brukes ordet mimesis om kunst som skaper representasjoner av sine modeller gjennom farger og former. Dette er mimesis som synes å gjelde representasjoner som har likhet med sine modeller i proporsjoner eller karakteristika (malerier, skulpturer).

²⁰ Halliwell 2002:15 og 56-57

²¹ Det meste vi sier eller uttrykker gjennom ord eller andre representasjoner synes å være mimesis på en eller annen måte. Unntaket ser ut til å være når noen sier sin mening på egne vegne. I *Staten bok III* (392c-393d) beskrives skillet mellom når Homer taler på egne vegne, og når han gir seg ut for å være andre.

²² *Republic III* 392c-393c: Slik som når Homer gir seg ut for å være Chryses i *Iliaden*

²³ *Republic II* 373b

²⁴ *Republic III* 401a

Sanger kan også fremstå som en type representasjon der mimesis foregår gjennom ord, musikk og rytme.²⁵ Disse anses å kunne ha særlig styrke, da de synes å kunne etterligne både dyder og følelser.²⁶ Det kan også være mimesis (II) når en snakker i ”bilder” (lignelser). Ordbildene, er i slike tilfeller ment å hjelpe tilhørerne til å forstå modellens ”karakteristika” og ”proporsjoner”.²⁷ På denne måten kan lignelsen gjøre det som ytres lettere å forstå.

- III. I sin videste form synes mimesis (III) å gjelde når noe representerer noe annet som følge av konvensjoner for bruk (for eksempel når ord representerer ting). I *Cratylus* diskuteres ord (navnene på tingene) og hvordan ordenes mimetiske natur synes å ligne kunsten.²⁸ På den ene siden undersøkes det om ordene kan sies å ha direkte naturlig forbindelse til tingene de representerer.²⁹ På den andre siden vises det til at ordene ofte bare synes å representere tingene utfra konvensjoner om bruk (hva vi har for vane å bruke ordet til). I sin videste form synes altså noe å kunne være mimesis når det representerer noe annet, uten å måtte ligne, men bare gjennom å være gjenkjennbart i forhold til kulturens vanemessige bruk av representasjonen. Dette kan for eksempel være å bruke ord i stedet for å peke på ting.

Det er spesielt den tredje formen for mimesis jeg vil se på, selv om det noen ganger vil være glidende overganger til de ”andre formene for mimesis”.

Dette skulle være svært relevant for den som vil forsøke å formidle noe. På den ene siden synes det å være vanskelig å slå fast forholdet mellom ord og ting. Dette skulle bety at en må være forsiktig med å komme med hardnakkede påstander om at ens ordrepresentasjoner skulle være endelige sannheter.³⁰ Samtidig antydes det behov for samspill mellom formidleren og tilhørerne. Når en forsøker å formidle noe, så er det ”nyttig” å ha innsikt i konvensjonene for hva representasjonene betyr. Formidleren kan bedre sine muligheter for å gjøre seg forstått gjennom innsikt i den måten fellesskapet bruker ord på.

²⁵ *Republic III* 398c-401d

²⁶ *Republic III* 398e-399a: Her nevnes hvordan musikk kan representere dyden *mot* og følelsen av *avslappethet*.

²⁷ Sokrates bruker en slik lignelse i dialogen *Gorgias*, når han skal beskrive hvorfor ordkunsten sofistene driver med er dårlig kunst. ”Modellen” er i dette tilfellet den gode og dårlige ordkunstner.

²⁸ *Cratylus* 430c-d, 432a-d og 439b

²⁹ J. L. Ackrill (1999:126-127) diskuterer her de ulike synene i *Cratylus* på hvordan ord er representasjoner.

³⁰ En epistemologi synes å være nærmest umulig.

Jeg vil nå belyse hvordan kvaliteten på formidlerens håndverk er mulig å vurdere, og at dette er mulig selv om ikke representasjonens sannhetsverdi kan slås endelig fast. Jeg jakter altså på kjennetegn på vellykket formidling.³¹

I *Cratylus* spør Sokrates om ikke et navn (et ord) kan forstås som en imitasjon av en ting slik et maleri kan forstås som en imitasjon av en ting.³² Sokrates og Cratylus ser ut til å bli enige om at ord, som malerier, kan være imitasjoner av ting og mennesker.³³ De kommer så frem til at disse imitasjonene trolig kan brukes både på korrekte og ikke-korrekte måter. Dette, mener Sokrates, må bety at ord kan brukes på en slik måte at en kan bedømme om noen snakker usant. Han sier:

But if that is so, it is sometimes possible to assign names incorrectly, to give them not to things they fit but to things they don't fit. The same is true of verbs. But if verbs and names can be assigned in this way, the same must be true of statements, since statements are, I believe, a combination of names and verbs.³⁴

Cratylus og Sokrates (431d-e) undersøker så muligheten for å kunne bedømme om en som imiterer eksistensen eller essensen av ting med bokstaver og stavelser, kan sies å være flink til det han gjør eller ikke. De beskriver en ordhåndverker og sammenligner ham med en maler. De undersøker om de har noen muligheten til å bedømme hvorvidt maleren kan sitt håndverk eller ikke. I likhet med en maler, kan det hende at ordhåndverkeren legger til eller utelater detaljer når han skaper noe. Det skulle derfor kunne bedømmes om han er en god eller dårlig håndverker. Cratylus spør Sokrates om ikke dette bare er et grammatisk problem.³⁵ Dersom noen forsøker seg på grammatisk håndverk, og gjør dette dårlig, kan det bare bety at han er dårlig i grammatikk. Sokrates hevder det er en annen form for korrekthet de er på jakt etter.

Sokrates fremhever at om en representasjon av en ting, for eksempel et maleri, fikk med seg alle detaljene, så ville det ikke lenger være en representasjon. Tenke seg til at en gud klarte å skape en representasjon av Cratylus som var en eksakt kopi, også utover farge og form. Dette var en kopi der guden klarte å gjengi alt det indre, det myke, det varme, og få til eksakt

³¹ Her mener jeg vi kan ane formidleroppgaven som et håndverk slik Martin Heidegger fremhever forståelsesoppgaven som et håndverk. Grondin kaller dette; "to be capable of something"; som han oversetter fra det tyske; "sich auf etwas verstehen" (Grondin 2002:37). Heidegger presenterer muligens et alternativ til epistemologi, som kan være nyttig å ha i "bakhodet", når vi skal forstå Platons håndtering av formidlerrollen.

³² *Cratylus* 430b

³³ *Cratylus* 431b

³⁴ *Cratylus* 431b

³⁵ *Cratylus* 431e

gjengivelse av bevegelse, sjel og visdom. Guden ville så sette denne eksakte kopien ved siden av Cratylus. Ville vi ikke da ha to Cratyluser, spør Sokrates, og ikke bare en Cratylus og en kopi?³⁶ Sokrates og Cratylus blir enige om at ord ikke kan være representasjoner i en slik grad. Ord i likhet med malerier har en viss forskjellighet og avstand til å være eksakt lik originalen. Sokrates spør så om det ikke er slik; at om ord hadde en evne til eksakt å gjengi tingene de skulle representere, ville de ikke da ha en absurd effekt på tingene. Ville så noen kunne si hva som var ordet og hva som var tingen?

Sokrates ser ut til å nærme seg et punkt hvor han er i ferd med å oppgi troen på språkets kraft. Forbindelsen mellom ordene og tingene synes ikke å være kvantitativt og matematisk, men kvalitativt og variabelt. Kvalitative og variable svar tilfredstiller ikke de krav Sokrates har til hva som kan regnes som sant.³⁷ En bedre måte å lære om tingene synes dermed å være gjennom direkte kontakt med dem. Det er bedre å lære av sannheten selv og ikke av imitasjoner av den. Sokrates hevder at ingen med en viss innsikt vil prisgi seg selv, eller kultiveringen av ens sjel, til ord, og så stole på at ordene og de som gir en disse ordene har gitt en noe som er sikkert.³⁸ Ordene har jo vist seg å være som lette vannbeholdere. Det er selvsagt mulig at virkeligheten er slik, men det er også mulig at den ikke er det. Derfor oppfordrer han Cratylus til å undersøke tingene modig og grundig, og ikke akseptere noe med letthet, og skulle Cratylus oppdage sannheten, så ber Sokrates at han deler den med ham.

Våre ordrepresentasjoner synes altså, ifølge Sokrates, å kunne sies å ha en viss avstand til virkeligheten de skal representere. Sokrates sier at selv det å hevde at det finnes noe slikt som kunnskap er problematisk.³⁹ Likevel synes Sokrates å betrakte det å ha en samtale med Cratylus som meningsfylt tidsfordriv, og noe tidligere i dialogen antydes det at ordene kan brukes til noe.⁴⁰ Språket synes å ha en slags funksjon som kommunikasjonsmiddel for tanker i de tilfeller mennesker deler konvensjoner.⁴¹ Det er først og fremst i forbindelse med sannhet språket har problemer.

³⁶ *Cratylus* 432a-d

³⁷ *Cratylus* 439a-b

³⁸ *Cratylus* 440c-d

³⁹ *Cratylus* 440b

⁴⁰ *Cratylus* 434e-435b

⁴¹ J. L. Ackrill (1999:132) fremhever de to rivaliserende synene i *Cratylus*, og forsøker å analysere den språkfilosofiske debatten som foregår der.

Dersom Platon er klar over rekkevidden av det Sokrates uttrykker, og tar det til etterretning i forhold til egne skriftlige arbeider, synes det å kunne skape store problemer for Platons egne skriveprosjekter. Hvordan skal Platon kunne klare å overlevere skriftlig materiale uten at de fremstår som doktriner, og hvordan skal Platon kunne yte motstand til det som fremstår som selvmotsigende relativistiske doktriner? Å ikke skrive er selvsagt et mulig alternativ, men det yter ikke særlig motstand til slike som Protagoras. Dersom han likevel ønsker å skrive, og anser det som viktig å påvirke, hvordan skal han da gjøre dette på en rederlig måte? I dialogen *Cratylus* tar Sokrates tak i deler av denne problemstilling, og dialogen kan kanskje hjelpe oss til å forstå Platons mulige strategi for å forsøke å formidle noe skriftlig uten å levere filosofiske doktriner.

Platontolkeren Halliwell skriver det han mener kan være en kortfattet beskrivelse av Platons forhold til mimesis:

On the first of these views, mimesis, whatever the sort, is a lost cause, doomed to failure, at best a faint shadow of the truth. On the second, mimesis – representation – is all we have, or all we are capable of.⁴²

Om mimesis, representasjoner, er alt vi har, så ville det kanskje være nærliggende å tro at Platons videre problem ville være å finne ut av hvilken verdi disse representasjonene har. Halliwell griper fatt i Platons mulige strategi for å håndtere denne problemstillingen:

What is ultimately at stake here, as often else in Plato, is not the intrinsic nature of mimetic images, but the use made of them and the basis of understanding on which that use rests.⁴³

Platon kan tolkes å akseptere at mimesis er alt vi har. Platon synes likevel ikke å overgi seg til problemene rundt representasjonenes egenverdi. Han ser heller ut til å ta konsekvensene av det han oppdager, og fokuserer i stedet på hvilke muligheter slike representasjoner har. Platon viser nettopp at selv om den mimetiske egenverdi er usikker, så synes mimesis å kunne ha bruksverdi.⁴⁴

Den som innehar formidlerrollen i den praktiskmoralske diskursen, står altså ovenfor store utfordringer. Med en så usikker forbindelse mellom ordrepresentasjonen og det som skal

⁴² Halliwell 2002:71

⁴³ Halliwell 2002:59

⁴⁴ J. L. Ackrill 1999:133. Fra *Cratylus* (388b): Språket kan brukes som redskap i forbindelse med læring og opplæring. Et vellykket språk kan speile virkelighetens struktur (s.137).

representeres, ser det ut til å være et nesten umulig prosjekt å formidle noe. Halliwell antyder likevel et håp hos Platon, og det vil jeg belyse i fortsettelsen.

Bruk og effekt av mimesis

Halliwell skriver at dikterne nyter stor prestisje som oppdragere, og innehar en viktig formidlerrolle i den Athenske kulturen.⁴⁵ Platon, gjennom Sokrates, stiller kritiske spørsmål ved dikternes påvirkningskraft.⁴⁶ Det rettes søkelys mot dikternes oppdrageransvar. Sokrates kritikk synes ikke bare å gjelde dikternes dårlige innflytelse på de unge. Det synes også å være en kritikk rettet mot ansvaret dikterne ikke ser ut til å ta i forbindelse med at diktningen er en del av den greske underholdningsindustrien.⁴⁷ På massearrangementene kan det være så mange som 20.000 tilstede.⁴⁸ Det er den sterke påvirkningskraften, og ansvaret dette skulle innebære, som synes å være hovedfokus for kritikken i denne dialogen.

I verket *Staten* forsøker Sokrates og hans samtalepartnere å konstruere en ordmodell for hvordan den ideelle by hypotetisk sett burde være. Halliwell minner oss på at dette er ment som et storskalaparadigme for tanken eller "sjelens by".⁴⁹ De unge vokterne trenger oppdragelse (utdannelse/dannelse) for å bygge sine sjelers byer. I den virkelige bystaten Athen nyter dikterne stor respekt som oppdragere og etiske eksperter.⁵⁰ Dikterne har stor påvirkningskraft i denne sammenheng. Det synes å være merkelige psykologiske krefter i det dikterne skriver. Kraften synes å kunne gå fra dikterne, gjennom fremføringen av diktverkene, og til tilhørerne.⁵¹ Innholdet i det som fremføres ser ut til å lage varige spor og inntrykk i de myke og føyelige sjelene til de unge.⁵² I bok 10 av *Staten* innrømmer Sokrates at selv "de beste av oss" ikke er i stand til å motstå kraften i eposene til store diktere som Homer.⁵³ Homers diktning er engasjerende og flott, men Sokrates advarer mot at den dermed kan anses som god påvirkning.

⁴⁵ Halliwell 2002:49

⁴⁶ *Republic II* 377e-378a

⁴⁷ Alexander Nehamas skriver i "Plato and the Mass Media" om dikterne som en del av den greske populærkulturen og underholdningsindustrien.

⁴⁸ M. F. Burnyeat skriver i "Culture and Society in Plato's Republic" om dimensjonene over massearrangementene på Platons tid der dikternes verker ble fremført.

⁴⁹ Halliwell 2002:49

⁵⁰ Halliwell 2002:56

⁵¹ I Platons *Ion* 535e-536a gjøres et lignende poeng om kraften som går fra musene gjennom dikterne og fremføringen og videre til publikum som ligner magnetkreftene som påvirker metallringer som ligger stadig lengre fra magneten.

⁵² *Republic II* 393c-396d

⁵³ *Republic II* 377b

⁵⁴ *Republic X* 605c-d

Påvirkningsproblemet synes også å kunne gjelde Platons diktverk. Platon er trolig på samme måte som sin rollefigur Sokrates bekymret for påvirkningen fra diktningen. I *Staten* kan det derfor tolkes at Platon undersøker mulighetene for å unngå dårlig påvirkning. Dette synes så å være faktorer Platon tar hensyn til i egen diktning.

I dialogen diskuteres det hva som ville være ønskelige egenskaper for vokterne av byen.⁵⁵ Etter å ha kommet frem til forskjellige egenskaper som god fysikk, sterk vilje og mot, er de enige om at dette ikke er nok.⁵⁶ Vokterne trenger også en varsom natur. Om de bare har sterk vilje og er modige, kan en risikere at de går løs på sin egen by. Den varsomme natur er filosofisk.⁵⁷ Den filosofiske natur kan hjelpe de unge vokterne til å bedømme om noen er venn eller fiende. Å kunne felle slike dommer er avgjørende for å kunne være gode voktere. Å få slik innsikt forutsetter at en elsker å lære. Den som elsker å lære er også en som elsker visdommen, altså en filosof.⁵⁸ For å bidra til en god oppdragelse, slik at staten og de unge får glede av dette potensialet, foreslår Sokrates å påvirke de unge gjennom fysisk trening for kroppen, og musikk og diktning for sjelen.⁵⁹ God mimesis mener altså Sokrates kan ha den effekt at det bidrar til positiv utvikling hos de unge.

Det første de unge møter, selv før den fysiske trening setter i gang, er fortellinger. Sokrates spør om det ikke er viktig at disse fortellingene er gode. Gode fortellinger gir gode avtrykk og danner gode mønstre i de lettformelige sjelene til de unge. Han stiller seg kritisk til noen av de fortellingene som brukes til å oppdra de unge i det virkelige polis (Athen). Dette er fortellinger av Hesiod og Homer som gir et feil bilde av gudene og heltene.⁶⁰ Å fortelle usannheter om viktige ting gagnar ikke. Uansett form på diktningen er det derimot viktig at det som representeres, representeres riktig.⁶¹ Det som er riktig og godt gagnar (riktige representasjoner av gudene – som er gode).⁶² God påvirkning (påvirkning som gagnar) er ønskelig, slik at byen oppdrar og utdanner gode (modige, viljesterke og vise) voktere.

⁵⁵ *Republic II* 374d-375b

⁵⁶ *Republic II* 375b-376b

⁵⁷ *Republic II* 375e

⁵⁸ *Republic II* 376b-c

⁵⁹ *Republic II* 376e

⁶⁰ *Republic II* 377d

⁶¹ *Republic II* 379a

⁶² *Republic II* 379b

Jeg vil påpeke noen detaljer det kan være lett å overse i forbindelse med forståelsen av mimesis. Platon skriver at om det finnes en så dyktig maler at han nærmest ser ut til å kunne speile virkeligheten, så betyr det ikke at han har innsikt i det han har malt.⁶³ Han har bare vist at han kan klare det et speil kan klare.⁶⁴ Han har dermed bare vist gode tekniske malerhåndverksferdigheter. Om en annen person bygger en gjenstand, så trenger ikke hun å vite hva hun har laget eller hva den kan brukes til. Det kan være at hun har kopiert noe hun har sett, selv om hun ikke vet hva det er. Hun har dermed bare demonstrert en evne til å kopiere gjenstander. Det kan også finnes de som lager noe som er fantastisk detaljert og flott, men der dette er en forvrengning eller en uriktig representasjon av virkeligheten. Platon hevder at Homers dikt er på denne måten. De er detaljrike, engasjerende og vakre uten at de representerer noe sant av den grunn. Homer har bare vist at han kan skrive på en måte som berører og setter igang følelsesmessige reaksjoner hos andre, men han har ikke dermed skapt noe som gagnar.⁶⁵

Det er altså ikke nok at noe er gjenkjennelig, vellaget, gripende eller velfungerende. Når en skal oppdra unge eller bidra til at andre, inkludert en selv, utvikler seg til gode mennesker, må det en skaper vurderes ut fra om det gagnar.⁶⁶ Når oppdragerne og dikterne blir klar over sin påvirkningskraft, vil de oppdage at påvirkning ikke bare er mulig, men også at de kan bidra både positivt og negativt. Gjennom å få innsikt i sin påvirkningskraft åpnes muligheten for å kunne forvalte den på en god måte. Selv om dikterne ikke har onde intensjoner, kan mangel på innsikt føre galt av sted.

Analysen i *Staten bok II* åpner for at påvirkning og utveksling av ord kan være noe mer enn et sjansespill. I motsetning til slik det fremstilles i *Cratylus*, synes Sokrates å øyne muligheter for språket. Språket kan være en kilde til oppdragelse, gi innsikt i påvirkningskraft og bidra til god utvikling for mennesket. Den som forsøker å formidle noe kan altså oppnå innsikt i hva ordrepresentasjoner kan brukes til. Når vi uttrykker oss, så påvirker vi. Dersom vi er flinke til dette kan vi sette varige spor og engasjere selv ”de beste av oss”. Muligheten til påvirkning medfører dermed også et ansvar. Vi kan presentere usannheter, forvrengte sannheten eller tvert om bidra til god utvikling.

⁶³ Richter i Halliwell 2002:145, som skriver om Leonardo’s mening om speiling av virkeligheten.

⁶⁴ *Republic X* 596d

⁶⁵ Vil bli forklart nærmere i forbindelse med bedømmelseskriteriene i *Laws II*.

⁶⁶ Jeg skal forklare hva som menes med å *gagne* i neste underkapittel.

Formidleren ser altså ut til å kunne påvirke på flere ulike måter. Alle disse er kanskje ikke like akseptable. Det synes derfor å tvinge seg frem et behov for å kunne bedømme det som formidles. Dette vil samtidig kunne danne et utgangspunkt for hvilke krav som kan stilles til formidleren. Formidlere med innsikt i god formidling vil kanskje naturlig kreve dette av seg selv?

Gjennom dialogen *Lovene*, vil jeg nå presentere forslag til hvordan god mimesis skal kunne bedømmes. Dette er en type bedømmelse som synes å kunne tilfredstille det behovet Sokrates og Glaucon ser ut til å ha om de skal kunne vurdere hva som kan aksepteres som god påvirkning.

Om ord ikke kan representere det vi forsøker å formidle på en sikker og sann måte, hvordan kan vi da bedømme dem?

I følge Norsk Riksmålsordbok fra 1983 betyr det å formidle; ”være, danne, utgjøre mellomledd i: være bindeledd for.” Det ser altså ut til at det å inneha en formidlerrolle, som i vårt tilfelle er i en praktiskmoralsk diskurs, er å utgjøre et slags mellomledd.

Så langt har Platon diskutert formidlerrollen gjennom ulike rollefigurer. Denne diskusjonen synes ikke å åpne for at formidleren kan ”overføre” et budskap i en slags kausal forstand. Å formidle må være noe annet enn å utgjøre et mellomledd fra et *noe*, og gjennom å uttrykke dette med ord kunne overføre dette direkte til tankene til en mottager. Det synes heller å være slik ut at vi kan *bruke* ord til å representere dette *noe*, og selv om ”bindingen” mellom ordene og dette *noe* er usikker, så har Sokrates argumentert for at vi kan påvirke gjennom formidling. Denne påvirkningen synes samtidig ikke å være tilfeldig. Vi har til nå sett at formidleren kan påvirke på gode og dårlige måter, og at i slike tilfeller synes vi å kunne ”måle” om påvirkningen faktisk gagnar. Det vi kan ”måle” synes å være en slags ”effekt”.⁶⁷ Denne ”effekten” har form som en eller annen tilbakeformidling, og tegnet formidleren kan se etter, er om påvirkning gagnar eller ikke gagnar. I det følgende vil jeg blant annet vise at det finnes ”effekter” utover dette som kan måles.

Å formidle synes altså å være en prosess der en er avhengig av reaksjonen hos den en forsøker å formidle noe til. Formidling synes dermed å være en slags kommunikasjonsprosess. Å

⁶⁷ Verken bruken av begrepene ’påvirkning’ eller ’effekt’ er ment i streng kausal forstand, men er bare ment som midlertidige hjelpebeskrivelser.

formidle synes samtidig å være en uavsluttbar prosess. Ifølge Norsk Riksmålsordbok skulle formidleren utgjøre et slags bindeledd. Her tror jeg det er viktig å gripe hva slags bindeledd dette eventuelt ville være for Platon. Bindeleddet formidleren utgjør synes foreløpig å være til enten det ”gagnende” eller det ”ikke-gagnende”. I det følgende vil jeg vise at formidleren kan utgjøre et bindeledd på flere måter.

Mimesis synes, som tidligere beskrevet, å kunne være imitasjon, etterligninger av modeller og språklige representasjoner. Mimesis ser ikke ut til å kunne representere på en sikker og sann måte, men synes å ha bruksverdi fordi det kan brukes til å sette avtrykk i tankene og engasjere ”selv de beste av oss”. Sokrates synes samtidig å påpeke at ikke all mimesis er like god, og at det synes å være grunnlag for å snakke om dårlig og god mimesis.

Siden dialogene til Platon synes å være en type mimesis, så er det grunn til å tro at han har behov for å kunne bedømme sine egne dialogers effekt på andre. Det er videre grunn til å tro at Platon ønsker å bidra med god mimesis.

Atheneren i *Lovene* åpner for muligheten for å kunne bedømme mimesis. Dialogen *Lovene* handler om tre eldre herrer som slår følge på en spasertur. De diskuterer behovet og hensikten med lover, og behovet for utdanning for å produsere virkelig gode mennesker i et samfunn. I den andre boken av *Lovene* går dialogen mellom Clinias og Atheneren. De undersøker hva det vil si at en person er ”velutdannet” i sang og dans. Atheneren uttrykker spørsmål som: ”Hva er gode sanger?” ”Hva vil det si å synge godt?”⁶⁸ I den forbindelse fremtrer behovet for kriterier i forhold til å kunne bedømme hvor ”gode” for eksempel sanger kan sies å være.

Bedømmelsens viktigste faktor synes å dreie seg om ulike mimetiske uttrykks evne til å virke oppdragende på en god måte. Utrykksformer som diskuteres er diktning, musikk, dans og visuell kunst. Atheneren presenterer følgende muligheter:

So anyone who is going to be a sensible judge of any representation – in painting, music and in every other field – should be able to assess three points: he must know first, what has been represented; second, how correctly it has been copied; and the third, the moral value of this or that representation produced by language, tunes and rhythms.⁶⁹

⁶⁸ *Laws II* 654b-c

⁶⁹ *Laws II* 669a-b

For det første synes en som skal bedømme en representasjon å måtte kunne bedømme hvorvidt det mimetiske uttrykket vekker gjenkjennelse.⁷⁰ Et eksempel i form av en analogi kan være hvorvidt et kart vekker gjenkjennelse i forhold til det terrenget det skal representere.

For det andre synes det å være vesentlig å kunne bedømme et mimetisk uttrykk utfra hvor ”korrekt” forholdet mellom original og modell synes å være i proporsjoner eller karakteristika.⁷¹ Vi kan her snakke om en slags velfungerenhet i forholdet mellom originalen og representasjonen. For å forsette med karteksempelen kan en si at dette dreier seg om bedømmelse i forhold til om kartet synes å stemme med terrenget, eller synes å kunne fungere i terrenget.

Til slutt synes det å være viktig å kunne bedømme hvorvidt det mimetiske uttrykket gagnar.⁷² Den som skal bedrive god mimesis (den som forsøker å formidle) bør ha en viss erfaring med hvilken ”effekt” mimetiske uttrykk har på publikum. For å bruke karteksempelen igjen, så kan vi bedømme hvorvidt et kart gagnar ut fra om det er en god ”veiviser”.⁷³

Det første bedømmelseskriteriet gjelder i forhold til om den utførte mimesis vekker interesse og motivasjon. Interesse synes å ha sammenheng med hvorvidt det som uttrykkes er gjenkjennbart eller forståelig. Om noe ikke vekker gjenkjennelse synes det ha problemer med å påvirke. Gjenkjennelse ser derfor ut til å være knyttet tilfredsstillelsen ved opplevelsen av at ”dette er noe jeg kjenner meg igjen i”. I *Poetikken* beskriver Aristoteles dette på en måte som kanskje er klarere:

For it is an instinct of human beings, from childhood, to engage in mimesis (indeed, this distinguishes them from other animals: man is the most mimetic of all, and it is through mimesis that he develops his earliest understanding); and equally natural that everyone enjoys mimetic objects.⁷⁴

Aristoteles skriver videre at vi til og med liker å granske representasjoner av ting som kan være smertefulle å se på, som for eksempel bilder av ville dyr og døde mennesker. Selv om Aristoteles ifølge Halliwell beskriver mimesis på en noe annen måte enn Platon, så skulle

⁷⁰ Halliwell 2002:65-66

⁷¹ *Laws II* 668b

⁷² *Laws II* 669b

⁷³ Halliwell 2002:131

⁷⁴ *Poetics* 1448b

Aristoteles beskrivelse av gjenkjennelse være treffende også for Platon.⁷⁵ Gjenkjennelse synes å bære preg av noe som går mer i retning av; ”om jeg ikke gjenkjenner noe, så vil det ikke motivere meg til å vie det interesse”. For å gjenta kartanalogien kan kanskje gjenkjennelse beskrives slik: Er kartet slik at jeg opplever det å være motiverende å studere videre, fordi det vekker gjenkjennelse i forhold til terrenget det er ment å representere? Kartanalogien yter ikke dette punktet full rettferdighet, fordi det som uttrykkes vekker også gjerne gjenkjennelse om det bare appellerer til den enkeltes karakter og vaner.⁷⁶ Den enkeltes karakter og vaner trenger ikke å være gode. Dette bedømmelseskriteriet kan derfor ikke være nok alene, for selv sjokkerende og nedbrytende uttrykk kan vekke interesse og gjenkjennelse og motivere til dårlige handlinger.

Det andre bedømmelseskriteriet baserer seg på uttrykkets likhet med det uttrykket er ment å etterligne. Her snakkes det om i hvilken grad det mimetiske uttrykket evner å reprodusere proporsjoner eller karakteristika til modellen.⁷⁷ For å kunne bedømme likhet synes det å være behov for å kjenne både modellens karakteristikk og proporsjoner (kvalitative og kvantitative kjennetegn). Uten slik kjennskap synes det å være problematisk å kunne bedømme hvor ”korrekt” forholdet mellom original og modell faktisk er. På mange måter kan dette være et spørsmål om representasjonen fungerer på virkeligheten. Sagt med andre ord: Om jeg handlet på grunnlag av det som ble sagt, ville jeg så oppleve at dette virket i praksis? Kartanalogien ville i dette tilfellet kanskje måtte brukes slik: Stemmer kartets proporsjoner og karakteristika med terrenget, og fungerer kartet i praksis? Å kunne bedømme dette forholdet synes igjen å være en forutsetning for videre å kunne vurdere om det mimetiske uttrykket gagnar.

Hvorvidt et mimetisk uttrykk gagnar eller ikke, er det tredje bedømmelseskriteriet. Den som kommer i kontakt med mimetiske uttrykk som ikke gagnar, vil kunne merke dette ved at påvirkningen ikke fører til noe godt.⁷⁸ Å være skaper av, fremfører av eller tilhører til mimetiske uttrykk, innebærer en risiko for påvirkning. Påvirkningen har sitt utspring i den som lager det mimetiske uttrykket.⁷⁹ Selv om en har gode intensjoner kan påvirkningen bli annerledes enn en hadde tenkt seg. Det gjelder å reflektere over erfaringene en opplever som

⁷⁵ Halliwell 2002:151-155

⁷⁶ *Laws II* 655d-e

⁷⁷ *Laws II* 668b

⁷⁸ *Laws II* 669b-c

⁷⁹ *Laws II* 670b-671c

effekt av påvirkningen, og slik etterprøve om intensjonene bærer gode frukter. Erfaring kan være utgangspunkt for å skape ”bedre” mimesis i fremtiden. Mimetikeren synes å kunne la seg finstemme til større treffsikkerhet gjennom erfaring. Dette skjer likevel ikke gjennom statistisk deduksjon. Det er ikke slik at vi gjennom registrering av effekt kan utvikle sikre metoder for å påvirke slik at den fremtidige effekten blir slik vi vil. Vi kan erfare fruktene av påvirkningen i det enkelte tilfellet, men være klar over at ethvert tilfelle er unikt. Vi kan forsøke å oppdage om vår påvirkning bidro til det gode liv både hos oss selv og andre, og bruke denne erfaringen til øke vår ”treffsikkerhet” i fremtidige unike tilfeller.

Det synes å være slik at bedømmelsen for om noe gagnar gjelder i forhold til alle som kommer i kontakt med det mimetiske uttrykket. Vi synes å måtte bedømme om den helhetlige hendelsen av mimesis gagnar. Vi synes derfor å måtte bedømme om den gagnar den som lager det mimetiske uttrykket, den som fremfører det, og den som kommer i kontakt med det som tilhører. Det at noe gagnar kan i tillegg variere fra fremførelse til fremførelse, og fra person til person. Bedømmelsene våre vil altså ikke kunne være endelige, men bare foreløpige. God mimesis synes å være en helhetlig, pågående og mulig uavsluttbar *prosess*, og ikke noe endelig ”engangsbedømbart” *produkt*.

Det antydes her også en type struktur for formidling. Den gode mimetiker bør ha intensjon om å formidle noe som ligner virkeligheten eller de filosofiske sannheter, og anstrenge seg for at dette skal gagne, fungere og virke gjenkjennende på tilhørerne. En prosess av god mimesis vil vise seg ved at tilhørerne faktisk blir engasjerte, opplever at det som sies ”stemmer/fungerer på” virkeligheten, og at prosessen fører til ”det gode”. Her er det ingen klar kausalitet, men gjennom erfaring kan en opparbeide seg grunnlag for å kunne handle klokt. Halliwell skriver at mimetisk skjønnhet, for Platon, er en ekspressiv form for etisk verdi.⁸⁰

Den som skal forsøke å formidle har nå fått en viss innsikt i at formidling er en problematisk aktivitet. Formidleren har i tillegg blitt vist at han kan påvirke andre med det han uttrykker. Når han nå skal forsøke å formidle i en praktiskmoralsk diskurs, så synes det dermed rimelig å stille visse krav til ham. Den som forsøker å formidle noe kan forventes å uttrykke en representasjon som er gjenkjennelig, som oppleves å kunne fungere, og som er ment å gagne.

⁸⁰ Halliwell 2002:132

Nå vil jeg å vise en av Platons egne eksempler på god og dårlig mimesis.

God og dårlig mimesis i praksis

Det kan synes som at Sokrates gjennom dialogen *Cratylus* ender i et slags spenn mellom det relative og det sikre. Riktig nok synes det å være muligheter for å få direkte kontakt med tingene, men språket har en tvilsom status i forhold til å kunne beskrive denne kontakten. Språklig kunnskap synes å være preget av usikkerhet. Det som likevel er verd å legge merke til er at Sokrates, tidligere i dialogen, antyder at ord kan brukes til å instruere hverandre.⁸¹ Gjennom *Staten* har vi fått bekreftet at mimesis kan brukes til oppdragelse og til å oppnå effekt hos publikum, og fra Atheneren i *Lovene* har vi blitt vist hvordan vi kan gå frem for å bedømme mimesis. I *Gorgias* vil jeg se litt nærmere på effekten av god og dårlig mimesis. I *Gorgias* utfordres talekunstnerne av Sokrates. Platon synes her å ta klar avstand fra sofistenes instrumentelle bruk av ord. Det betyr likevel ikke at Platon er imot alle former for instrumentell bruk av ord. Ordbruk må tilfredstille visse krav, slik det er blitt vist ovenfor.

Gorgias regnes som sofist i en viss forstand.⁸² I denne dialogen, må jeg påpeke, diskuteres ikke mimesis spesielt, men dialogen er viktig fordi den tar opp oppdragelse og dannelse gjennom ord. Mimesis kan sies å være et slags ”skyggetema”. Sokrates ser ut til å bruke mimesis i praksis når han forsøker å opplyse den unge Polus ved hjelp av lignelser (mimesis II s.11).⁸³ Samtidig som han kritiserer sofistene for å gi seg ut for (dårlig mimesis) å ha kunnskap, gjennom beregnende overtalende retorikk. Dette mener jeg kan tolkes som at sofistene bedriver en slags bevisst instrumentell imitering av sannheten. Publikum er ment å tro at de kjenner sannheten, uten at sofistenes imitasjonen av den er ment å være sann. Den skal bare ”se ut” som den er sann. Sokrates illustrerer altså både god og dårlig mimesis i denne dialogen. Den gode mimesis anvender han selv i praksis.

Gorgias er kjent som en stor talekunstner og berømt for sin opplæring i dette. Det påpekes at Gorgias kun driver med opplæring i offentlig talekunst og ikke i dygd, men ellers er det lite som skiller han fra andre sofister. Noen av hans elever synes likevel å mene at det de har lært fra Gorgias, er alt de trenger for å leve et best mulig liv. Gorgias kan kunsten å overtale forsamlinger og juryer i hva som er rett og galt. Den unge eleven til Gorgias, Polus, sier det

⁸¹ *Cratylus* 388b

⁸² Poengtert i forordet til oversettelsen *Gorgias*. Dette forordet er skrevet av John M. Cooper i *Plato Complete Works* 1997 s.791.

⁸³ *Gorgias* 465e

rett ut: Hensikten med retorikk er å få det som en vil.⁸⁴ Polus er opptatt av å oppnå en effekt hos publikum, og er opptatt av at uttrykket hans skal fungere slik at han vinner sine diskusjoner. Han kan også sies å være opptatt av at det som sies skal ”gagne”, i det minste for han selv (økonomisk), og personene han representerer (ved å vinne deres sak).

I begynnelsen av dialogen *Gorgias*, tar Sokrates et oppgjør med den unge Polus. Sokrates forsøker å vise det problematiske ved det sofister og talekunstnere driver med.⁸⁵ Polus spør Sokrates hva han mener talekunst er.⁸⁶ Sokrates sier han ikke tror det er noe håndverk, men mener det er mer som en slags ferdighet til å produsere tilfredsstillende og behag. Polus spør så om ikke Sokrates mener det er beundringsverdig å tilfredstille og behage. Sokrates svarer ved å sammenligne talekunstneren med en baker som lager kaker. Både bakeren og talekunstneren produserer tilfredsstillende og behag.⁸⁷ Problemet er når bakeren og talekunstneren gir seg ut for å gjøre noe som gagnar mennesker utover øyeblikkets tilfredsstillende og behag.⁸⁸

Sokrates og Gorgias er enige om at det er ønskelig å ha en sunn kropp og en sunn (god) sjel. De er også enige om at noen kropp kan se sunne ut selv om de ikke egentlig er det. For å kunne se om en kropp er sunn må en gjerne være doktor eller sunnhetsekspert.⁸⁹ Å holde kroppen frisk består av to deler: medisin og gymnastikk. Vi kan imitere en sunn kropp med å bruke kosmetikk for å få kroppen til å se ut som den er sunn. Vi kan også imitere følelsen av en sunn kropp ved å spise gode bakverk og dermed kjenne velbehag og tilfredsstillende. Med sjelen er det mye på samme måten. Vi kan imitere en sunn sjel ved å anvende sofisteri til å overtale andre i forhold til hva som er ”rett og galt”. Vi kan også imitere følelsen av å ha en sunn sjel ved å bruke talekunst for å vinne ”rettferdighet”. Dette betyr ikke at en gjennom sofisteri påtreffer rett og galt, men bare noe som ligner. Dette betyr heller ikke at en gjennom talekunst oppnår rettferdighet, men bare noe som ligner.⁹⁰ Bakeren er for medisin, det talekunstneren er for rettferdighet, og dette er ikke beundringsverdig.

Sofister bare etterligner sannhet, godhet og rettferdighet når de overtaler forsamlinger og juryer gjennom talekunst (retorikk som dårlig mimesis av sannhet). Resultatet er gjerne behag

⁸⁴ *Gorgias* 466b-c

⁸⁵ *Gorgias* 461b-480e

⁸⁶ *Gorgias* 462b-c

⁸⁷ *Gorgias* 462d

⁸⁸ *Gorgias* 464d-e: Hva ville barn velge dersom valget stod mellom en dessertkokk og en lege? Sofistene driver med dårlig – ikke-gagnende – oppdragelse.

⁸⁹ *Gorgias* 464a

⁹⁰ *Gorgias* 467a-d

og tilfredsstillelse i øyeblikket. I det lange løp vil ikke den som vinner slike rettssaker eller diskusjoner gjøre noe godt eller ha det godt med seg selv. Den urettferdige vil ikke kunne bli lykkelig, fordi han ikke er i kontakt med det sanne, det rette eller det gode. Han vil bare oppnå en tilfredsstillelse i sjelen lignende den kroppen kjenner når en spiser en kake. En vil ikke oppnå den gode følelsen som når en har fått virkelig medisin. Utad vil nok kanskje sjelen til vinneren av en slik rettssak fremstå sunn (god, lykkelig og rettferdig), men sjelen vil likevel bare være sunn lignende en kosmetisk ”oppusset” kropp. Den vil ikke kunne føles som en ekte trimmet og sunn kropp, på lignende måte som en virkelig sunn og rensset sjel vil føles hos den som har tatt konsekvensene av virkelig rettferdighet.

Den unge Polus utfordrer altså Sokrates til å begrunne hvorfor han mener talekunst er så lite beundringsverdig. Sokrates svarer med å presentere en lignelse (mimesis II), om blant annet kaker, bakere, kropper, kosmetikk og sjeler. I et avsnitt i Gorgias sier Sokrates det rett ut:

I deserve to be forgiven, though, for when I made my statements short you didn't understand and didn't know how to deal with the answers I gave you, but you needed a narration.⁹¹

Sokrates sammenligner en sunn sjel med en sunn kropp, og beskriver talekunstneren ved å fortelle om bakeren. Talekunstneren er for sjelen lignende det bakeren er for kroppen. De er begge bare produsenter av tilfredsstillelse og behag. Sokrates ser altså ut til å bruke mimesis i sin veiledning av Polus. Han gjør dette for at Polus skal forstå (gjenkjenne – bedømmelseskriterium 1) hva han snakker om. Temaet synes å være så vanskelig at det ikke er tilgang på tilfredstillende ord som direkte eller fullstendig kan uttrykke/representere hva en talekunstner er. Sokrates velger da en lignelse som kanskje kan bidra til at Polus kan oppdage det sanne svaret selv.

Platon skriver altså en dialog der den gode Sokrates bruker mimesis i sin fødselshjelpervirksomhet. Det synes dermed ikke å være utenkelig at Platon vet at han selv skriver en fortelling (en mimetisk dialog), der han lar en av rollefigurene (Sokrates) bruke mimesis for å uttrykke hva en talekunstner er. Det kan virke som Platon ser det som hensiktsmessig å bruke mimesis. Selv Sokrates bruker det. Sokrates bruker mimesis for at Polus skal få hjelp til å forstå. Sokrates synes å ha et siktemål om vellykket formidling med sin bruk av mimesis (god mimesis – som er ment å gagne). På den ene siden forteller Sokrates

⁹¹ *Gorgias* 465e

at talekunstneren ikke oppnår rettferdighet, men bare noe som ligner (dårlig mimesis – gagner ikke), samtidig som han på den andre siden selv bruker en lignelse (god mimesis – som er ment å gagne), og sier eksplisitt at Polus trengte dette for å kunne få innsikt i hva en talekunstner er. Mimesis synes altså ikke i seg selv å være problemet. Vi må huske at representasjoner synes på mange måter å være det eneste hjelpemiddelet vi har. Problemet synes å være om det er god eller dårlig mimesis som anvendes. Å forstå potensialet i mimesis synes å være viktig for den som skal forsøke å formidle noe. Å komme i kontakt med god mimesis kan bidra til at de som elsker visdom og elsker å lære, selv kan forsøke oppdage sannheten dersom de ønsker det.

Den som skal forsøke å formidle på en god måte har nå fått enda en innsikt å ta med seg inn i den praktiskmoralske diskursen. Når representasjonen er ment å gagne, så er det ikke nok at vi oppnår umiddelbar tilfredsstillelse. Å gagne til langvarig sunnhet kan sammenlignes med den sunne kroppen vi får gjennom riktig trening og medisin. Å gagne er ikke å produsere imitert sunnhet. Den tilfredsstillelsen en kan oppleve gjennom å spise en kake er ikke langvarig sunnhet. Det er heller ikke langvarig sunnhet når vi sminker kroppen for å se sunn ut. Dersom vi skal bedømme om noe gagner på denne måten ser det altså ut til at vi må observere og registrere den eventuelt langvarige sunnheten representasjonen gir. Dette vil gjennom refleksjon kunne være et utgangspunkt for å lykkes bedre i fremtidige forsøk på formidling.

DEL III - Hva vil det si å forstå?

En liten oppsummering og innledning

Så langt i oppgaven har jeg belyst formidlerens oppgave i den praktiskmoralske diskursen. Det har fremkommet visse kjennetegn for det som kan kalles god formidling. Det som forsøkes formidlet på en god måte, synes i følge Platon å måtte være gjenkjennelig, oppleves velfungerende og oppleves å kunne gagne det mellommenneskelige forholdet til langvarig sunnhet. God formidling ser ut til å bære preg av å motivere, være knyttet til gode intensjoner og være forbundet med å etterprøve konsekvensene av det som blir formidlet. Formidling virker som å være en prosess der både den som forsøker å formidle noe, og den som er ment å forstå dette, er grunnleggende avhengige av hverandre. Videre virker det ikke som at alle som forsøker å formidle noe kan hevde at de har de rette intensjoner eller har gjort dette på en god måte.

Det neste steget i denne oppgaven blir å belyse hva forståelse er. Dette vil jeg gjøre ut fra Gadamer's perspektiv. Han synes å analysere forståelse i forhold til hva slags aktivitet han mener det er. I denne oppgaven kan Gadamer på mange måter tolkes "å ta Platon i hendene". Gadamer bidrar til å belyse "den andre halvdelen" av diskursen. Helheten er da forstått som en samtalsituasjon som består av "sendere" og "mottagere".

"Mottageroppgaven", å forstå, er i følge Gadamer en hermeneutisk aktivitet. Her vil jeg gjenta Gadamer's egne ord for hva han mener er å ha en hermeneutisk bevissthet:

The hermeneutical consciousness culminates not in the methodological sureness of itself, but in the same readiness for experience that distinguishes the experienced man from the man captivated by dogma.⁹²

Jeg vil påpeke at Gadamer har sitt hovedfokus på å tolke tekst. Selve fortolkningsprosessen skulle likevel ikke avvike i større grad fra den fortolkningsprosessen som skjer i diskursen. Det som forsøkes formidlet kan godt betraktes som en "tekst". Det er til og med mulig at det kan være fordeler ved å være fortolker i en diskurs fremfor å være fortolker av en tekst. I den praktiskmoralske diskursen har en forfatteren foran seg, og en har dermed muligheter til å stille spørsmål til "forfatteren" av "teksten" i mer radikal forstand enn det Gadamer legger opp til. Selv om Gadamer primært er tekstfortolker, sammenligner han likevel ofte

⁹² Gadamer 1989:362

fortolkerrollen med det å være deltager i en samtale, og flere steder henviser han direkte til samtalen i forbindelse med sine beskrivelser av hva forståelse er.⁹³

Forståelsens ontologiske struktur

Gadamer skriver at hans fokus ikke er å få til forståelse på en best mulig måte.⁹⁴ Han er ikke ute etter noen metode eller prosedyre.⁹⁵ Gadamer's fokus ligger forut for selve forståelseshandlingen. Han forsøker å finne ut av hvordan forståelse er mulig, sett i sammenheng med all menneskelig erfaring av verden og det sosiale liv. Gadamer skriver at forståelse ikke bare er en av subjektets mulige former for adferd. Å forstå er en del av kjennetegnet ved det å eksistere.⁹⁶

Gadamer er inspirert av Heidegger.⁹⁷ Heidegger utforsket problemene med hermeneutikk av ontologiske årsaker. Han ville formulere for-strukturen til forståelse. Gadamer fremhever Heideggers bidrag som et viktig utgangspunkt.⁹⁸ I andre del av sin bok *Truth and Method* skriver Gadamer at hermeneutikk tradisjonelt har vært regnet som en kunst eller en teknikk. Når tekstforskere skulle forstå en tekst, "levde de seg inn", eller fulgte strenge "metoder" eller "prosedyrer" for tolkning. Gadamer mener at vi må dypere enn spørsmålet om prosedyrer eller metoder, vi må klargjøre forståelsens ontologiske struktur.⁹⁹

På det epistemologiske planet har vi metoder og prosedyrer for å tilegne oss kunnskap og en slags sannhet. Gadamer's prosjekt ligger bakenfor dette, og han spør seg hvilken *type* kunnskap og hvilken *type* sannhet som kan oppnås gjennom hermeneutikk.¹⁰⁰ Gadamer identifiserer så at tradisjonen og våre for-dommer er nødvendige faktorer ved det å forstå.¹⁰¹ I forhold til sine forgjengere, opplysningstidens tenkere, som forsøkte å unngå sine fordommer,

⁹³ Gadamer 1989:292-303

⁹⁴ Gadamer 1989:xxx-xxxi

⁹⁵ Weinsheimer (1985:164) skriver at Gadamer ikke tilbyr en mer pålitelig metode for å forstå, men tilbyr bare en korreksjon i forhold til måten vi forstår hva forståelse er.

⁹⁶ Gadamer 1989:xxi

⁹⁷ Gadamer (1989:265-266) skriver at han er inspirert av Heideggers beskrivelser av Dasein. Heidegger beskriver 'Dasein' i *Sein und Zeit*. Sitatet er en av de få, og en av de lengste i hele *Truth and Method*, og synes å være svært vesentlig og grunnleggende for Gadamer.

⁹⁸ Gadamer 1989:265

⁹⁹ Gadamer 1989:293

¹⁰⁰ Gadamer 1989:xxi

¹⁰¹ Weinsheimer (1985:167) fremhever dette som en vesentlig forskjell i forhold til opplysningstidens tenkere.

så mener Gadamer at opplysningstidens største fordom er fordommen mot for-dommer.¹⁰²

Han skriver:

Tradition is not simply a permanent precondition; rather, we produce in ourselves inasmuch as we understand, participate in the evolution of tradition, and hence further determine it ourselves. Thus the circle of understanding is not a "methodological" circle, but describes an element of the ontological structure of understanding. The circle, which is fundamental to all understanding, has a further implication which I call the "fore-conception of completeness". But this, too, is obviously a formal condition of all understanding.¹⁰³

Gadamer belyser *formelle betingelser* for forståelse. Han skriver videre om hvordan tradisjonen er en *permanent forhåndsbetingelse* og hvordan forståelsens sirkel er et element i den *ontologiske strukturen* til forståelse. Videre påstår han at vi alle er deltagere i tradisjonens evolusjon.

Gadamer skriver at bevissthetens vesen er å inngå i forståelsesrelasjoner. Jeg er dermed selv i en slik relasjon når jeg arbeider med Gadamers tekster. Å *forstå* er, i følge Gadamer, noe vi *gjør*, og hermeneutikkens oppgave er å finne ut av hvordan dette fungerer.¹⁰⁴

Forutsetninger for forståelse

Gadamer skriver at forståelse er en konstant bevegelse mellom delene og helheten. Å oppnå harmoni og koherens er en målsetting og et kriterium.¹⁰⁵ Dette kan illustreres med å vise til hvordan et enkelt ord forstås i sammenheng med setningens totale kontekst. Setningen forstås så videre i sammenheng med hele verket den står i. Det samme er tilfelle når vi skal forstå det som sies. Det betyr i praksis at vi *er* i en forståelsesprosess, når vi forsøker å etablere harmoni og koherens i forholdet mellom hvordan det den andre sier kan stemme og helheten det sies i.¹⁰⁶ Gadamer skriver: "But this simply means that we try to understand how what he is saying could be right. If we want to understand, we will try to make his argument even stronger."¹⁰⁷

Det som sies forstås i sammenheng og i harmoni med helheten av det den andre sier.

Hermeneutikkens oppgave er å få klarhet i dette forståelsens under, som ikke er et mystisk

¹⁰² Gadamer 1989:270

¹⁰³ Gadamer 1989:293-294

¹⁰⁴ Gadamer 1989:xxii

¹⁰⁵ Gadamer 1989:291

¹⁰⁶ Warnke (2002:100) fremhever at i følge Gadamer så er ikke alle tolkninger av det som uttrykkes mulig. Om vi kjemper mot at delene skal passe inn i en koherent helhet, risikerer vi samtidig å miste muligheten for forståelse overhode.

¹⁰⁷ Gadamer 1989:292

felleskap av sjeler, men det at vi deler felles mening.¹⁰⁸ Forståelsens sirkelbevegelse er en forutsetning for all forståelse, der vi beveger oss mellom polene av det kjente og det ukjente, mellom helheten og delene, mellom ordet og verket, og mellom det vi erfarer nå og det vi har erfart fra før.

Gadamer skriver så at en formell forutsetning for all forståelse er at vi forutsetter fullkommenhet i forhold til det vi er i en forståelsesprosess av.¹⁰⁹ Det betyr ikke at vi tror det er fullkomment i noen ufeilbarlig forstand, eller at vi må være enige med det vi skal forstå. Det betyr bare at det vi forsøker å forstå, må antas å være og tilhøre en fullkomment *forståelig* helhet. Gadamer skriver: "This is, in fact, an axiom of all hermeneutics: we described it above as the "fore-conception of completeness"."¹¹⁰ Gadamer uttrykker seg presist i forhold til dette, og det avspeiles i hans ordbruk når han bruker begreper som 'formell betingelse' og 'aksiom'. Vi forstår altså, fordi vi er grunnleggende åpne, fordi vi antar at det som uttrykkes er sant og fordi vi forventer at det som uttrykkes tilhører en koherent helhet. Det er først når vi ikke forstår vi begynner å lete etter psykologiske eller historiske forklaringer. Forståelsens kjennetegn er basert på polariteten mellom det kjente og det fremmede. Den hermeneutiske tilstand er noe midt i mellom disse to.¹¹¹

Hermeneutikkens første betingelse er, i følge Gadamer, at noe henvender seg til meg.¹¹² Vi kan kanskje si at å forstå forutsetter at noen forsøker å formidle noe, og videre at dette kommer i kontakt med meg. Forutsetningen for så å kunne forstå dette er at vi viser åpenhet i forhold til denne henvendelsen. Denne åpenheten har den logiske strukturen til et spørsmål. Hva er det denne henvendelsen forsøker å "si"? Gadamer skriver at vi ikke kan ha erfaringer uten å stille spørsmål.¹¹³ Spørsmålets essens er å finne mening. Vi forsøker altså å finne ut hva dette som er kommet meg i møte "betyr". Erfaring synes dermed å innbefatte både en slags aktivitet og en slags refleksjon fra erfarerens side.

Gadamer påpeker at om vår før-forståelse ikke synes å stemme overens med det den andre sier, er det ikke slik at det den andre sier bare settes til side. Vi forstår riktignok gjennom de erfaringer vi har fra før, men også ved at vi risikerer det vi vet fra før. Det vi vet fra før vil

¹⁰⁸ Gadamer 1989:292

¹⁰⁹ Gadamer 1989:294

¹¹⁰ Gadamer 1989:370

¹¹¹ Gadamer 1989:295

¹¹² Gadamer 1989:299

¹¹³ Gadamer 1989:362

aldri bli det samme etter dette møtet. Forståelse betinger at vi tror at det vi forsøker å forstå kan være sant. Dette betyr at vi, for å kunne forstå, må risikere vår før-forståelse og kanskje revidere den i møtet med dette nye. Å måtte revurdere vår før-forståelse og våre for-dommer betyr ikke at vi tidligere, semantisk sett, har misforstått "den rette" betydningen av noe vi har erfart, og at revisjonen vi gjør nå bare er en korreksjon. Å revurdere våre for-dommer betyr heller at den pragmatiske anvendelsen og avtalen om mening gjenopprettes i møtet med vår samtalepartner.¹¹⁴ Vi skaper en ny hendelse i historien sammen, som på nytt vil endre vår forståelseshorisont, før-forståelse og for-dommer.¹¹⁵ Dette vil igjen være utgangspunktet for kommende forståelseshendelser. Denne avtalen, som kan kalles vår fellesforståelse, synes å bli utsatt for en felles videreutvikling i møtet med hverandre.

Gadamer skriver at betingelsen for å forstå er at det den andre sier blir gitt fullt spillerom for sitt krav om sannhet. Vi kan ikke kontinuerlig misforstå et ord i det lange løp uten at dette påvirker forståelsen av helheten.¹¹⁶ Vi kan ikke klamre oss strengt til vår før-forståelse dersom vi skal forstå det den andre sier og oppleve harmoni. Det er når vi oppdager den andre personens standpunkt og horisont at det han uttrykker i samtalen blir forståelig.¹¹⁷ Å forstå er å se sammenhengen og oppleve koherens mellom det personen sier akkurat nå og helheten av det personen sier.

Overført til diskursen synes dette å bety at dersom vi driver med forståelse, så antar vi at det den andre sier er fullkomment forståelig. Ikke bare det, men vi forstår fordi vi gir det den andre sier, fullt spillerom for sitt krav om sannhet. Som deltager i en praktiskmoralsk diskurs, så virker dette å være en stor utfordring. Jo mer fremmede og kontroversielle de andre deltagernes etiske ståsteder oppleves, jo vanskeligere oppgave synes dette å være. Gadamer "bryr" seg ikke så mye om slike problemer, det synes ikke å være hans prosjekt. Hans prosjekt er å belyse hva forståelse er, og viser bare at å drive med forståelse er å drive med den aktiviteten han beskriver. Han griper ikke fatt i hva som kan bidra til å hindre og fremme denne aktiviteten. John Deweys perspektiver skal senere brukes til å belyse denne typen problemstillinger, men først er det selve forståelsesaktiviteten som studeres slik Gadamer beskriver den.

¹¹⁴ Gadamer 1989:383

¹¹⁵ Gadamer 1989:300

¹¹⁶ Gadamer 1989:268

¹¹⁷ Gadamer 1989:303

Gadamer hevder at en reell samtale først har mulighet til å oppstå som følge av at vi har snakket en del med hverandre. Først etter en slik "bli-kjent-fase" åpnes muligheten for å kunne sette enkeltdelene av det den andre sier inn i en større sammenheng. Han skriver at om vi i en hvilken som helst samtale skal klare å forstå det den andre sier, så har vi behov for at enkeltdelene av det som sies kan forstås i relasjon til en større helhet av det den andre sier. "Bli-kjent-fasen" er ingen ekte samtale.¹¹⁸ Den vil likevel danne utgangspunktet for den videre forståelsesmulighet i samtalen. Gadamer synes å understreke betydningen av å ha en slik "innledende runde". Jeg vil senere vise hvordan Dewey også påpeker behovet for en innledende fase i samtalen. Gadamer ser behovet fordi vi trenger en større helhet å kunne "måle" koherensen til enkeltdelene av det som sies opp i mot. Dewey påpeker at det finnes flere grunner til at innledningsfasen bør tas på alvor. Blant annet dreier dette seg om å dempe den uro og antipati som kan virke hindrende på at vi skal kunne forstå hverandre i tilfeller der det som sies oppleves å være fremmed og nytt.

Behovet for en slik "bli-kjent-fase" vil være spesielt tydelig når vi skal tilegne oss forståelse i forhold til ett nytt og ukjent språk. Gadamer hevder at oversettelse er en eksplisitt form for forståelse.¹¹⁹ Før vi overhode kan ha mulighet til å føre det Gadamer kaller en ekte samtale, må det ha forekommet en fase der vi er blitt kjent med hvilke lyder, ord og uttrykk den andre bruker om hva. Dersom den andre for eksempel sier, på det som i dette tilfellet kan tenkes å være det helt ukjente språket engelsk; "Would you like some tea?", så vil ikke disse ordene ha noen umiddelbar mening for oss. Når fremmede ord uttrykkes selvstendig, uten at vi har en større sammenheng av ord eller ting vi kan sette dem i forbindelse med, så mangler det faktorer som gir mulighet for forståelse. Uten en helhet å forbinde ordene med, ville vi ikke oppnå forståelse selv om vi kunne gjentatt ordene prikkfritt. Ordene ville bare forbli meningsløse lyddeler. For å være forståelige må delene kunne settes i sammenheng med en helhet av ting og ord. En mulighet kan være at den andre bruker ordene samtidig som han peker på oss, tekoppene og gnir seg på magen. Med litt innsats og prøving og feiling ville dette sannsynligvis føre til forståelse. Å innarbeide fellesforståelse mellom personer med ulike og fremmede språk synes dermed å kreve en ekstra omfattende "bli-kjent-fase". Samtidig kan det se ut som at dette, i større eller mindre grad, kanskje er en nødvendig startfase forut for alle ekte samtaler.

¹¹⁸ Gadamer 1989:303

¹¹⁹ Gadamer 1989:307

En ekte samtale er for Gadamer når samtalepartnerne forsøker å bli enige om en sak.¹²⁰

Forståelse i samtalen er at en deler mening. Dette er ikke noe subjektivt i den enkelte, men en avtale om mening mellom deltagerne i samtalen. Forståelsens avtale er en slags felles bruk av språket. Forståelsen vil imidlertid aldri kunne fullstendig oppnås. Enhver tolkning er i følge Gadamer uavsluttbar.¹²¹ Det betyr ikke at vi har manglende refleksjonsressurser, men at forståelse er en hendelse i historien.¹²² Å være historiske vesener betyr at kunnskapen om oss selv aldri kan bli fullstendig. Forståelse er altså en kontinuerlig prosess og ikke noe endelig produkt.¹²³

Å være fanget av dogma

Gadamer skriver at den hermeneutiske bevissthet ikke er å ha metodologisk sikkerhet, men å være klar for nye erfaringer.¹²⁴ Dette skiller den erfarne mann fra den som er fanget av dogma. Mannen som er fanget av dogma vil få problemer i samtalen. En del av den logiske strukturen for å få nye erfaringer er åpenhet. Mannen som er fanget av dogma mangler åpenhet. Vi kan ikke ha erfaringer uten å stille spørsmål til det vi møter. Hensikten med spørsmålet er å finne mening. Mening er å gi svaret retning. Spørsmålet åpner for forståelse. Hensikten er å åpne for muligheter til å forstå og holde dem åpne.¹²⁵ Uten åpenhet kan vi ikke forstå. Uten åpenhet er vi fanget i våre for-dommer, og vil ikke kunne være deltagere i samtalen.

Jeg utdype et poeng her. Gadamer registrerer at åpenhet er en nødvendig betingelse for å kunne forstå. Det som kjennetegner den som ikke er åpen, er at han er fanget av dogma. Å være åpen er intet mindre enn en del av forståelsens logiske struktur. Det jeg vil ha frem her er at Gadamer ser ut til å vise oss enda en betingelse for å kunne hevde at vi driver med forståelse. Om det vi driver med ikke tilfredstiller slike nødvendige betingelser, og ikke ivaretar en viss logisk struktur, så er det ikke forståelse vi holder på med. Gadamer sier likevel lite om hva vi kan gjøre for å komme ut av en slik lukket og hindret tilstand, og sier like lite om hva vi kan gjøre for å fremme vår mulighet til å være åpen. Han oppgave synes ikke å strekke seg lenger enn til å svare på hva forståelse *er*. Han synes ikke å gripe tak i

¹²⁰ Gadamer 1989:292

¹²¹ Gadamer 1989:298

¹²² Gadamer 1989:302

¹²³ Wachterhauser (2002:57) belyser Gadammers påstander om hvordan både historie og språk er betingelser for forståelse, samtidig som de bidrar til å gjøre forståelse til en permanent uavsluttbar prosess.

¹²⁴ Gadamer 1989:362

¹²⁵ Gadamer 1989:299

spørsmålet om *hvordan* vi kan bidra til å legge til rette for forståelse. Akkurat på dette punktet er det jeg mener Dewey kan bidra på en vesentlig måte, og samtidig være et supplement til Gadamer's innsikter. Dewey har, som jeg vil vise senere, både innsikt i hva som kan hindre og fremme forståelse og hvordan vi til en viss grad kan håndtere det. Sagt med andre ord kan vi si at Dewey kanskje kan vise hvordan den som er fanget av dogma kan bevege seg over det gapet det synes å være mellom lukket dogmatisme og det å være åpen for nye erfaringer.

Gadamer skriver at for å forstå, er det nødvendig å holde "blikket" festet på det en er i en forståelsesprosess av. Dette må en gjøre gjennom alle de distraksjoner som er å finne i fortolkeren selv.¹²⁶ Samtidig krever forståelsesprosessen at en lar seg "forstyrre" av både det fremmede og det velkjente. Det gjelder å være klar over at vår forståelseshorisont både er en forutsetning for, og kan være til hinder for, å forstå saken. Når vi er fanget i tradisjonen, og ikke er åpne for mulige revisjoner av egne standpunkter, driver vi ikke med forståelse. Personen som er fanget av dogma lar seg ikke "forstyrre" av det fremmede. Vi må samtidig huske på at tradisjonen er en del av helheten, som igjen er en forutsetning for å forstå. Forståelse vil dermed ligge i spenningsfeltet mellom å bli fanget av tradisjonen og være avhengig av tradisjonen.

Jeg vil senere vise at det er kort avstand mellom Gadamer og Dewey også på dette punktet. Både Gadamer og Dewey ser tradisjonen som en forutsetning, og begge beskriver hvordan et lukket forhold til tradisjonen er et hinder for forståelse. Gadamer sier enkelt og greit at å være åpen for revisjon av egne synspunkter er en forutsetning for at forståelse skal kunne skje. Jeg vil senere vise at Dewey er enig, men at han påpeker at dette ikke er enkelt å etterleve. Jeg vil gjennom Dewey vise at våre for-dommer og vår forståelseshorisont er viktige deler av hvem vi er, og at de er viktige deler av det å ha kontroll over tilværelsen. De er gjerne veletablerte vaner og dypt nedarvede tradisjoner. Å utfordre disse skaper gjerne både uro og motstand. Dewey tar denne uroen meget alvorlig, mens slike faktorer synes å befinne seg utenfor Gadamer's prosjekt.

Gadamer belyser altså helt grunnleggende hva vi holder på med dersom vi hevder vi driver med forståelse. Dersom ikke disse velbegrunnede nødvendige betingelsene tilfredstilles, så

¹²⁶ Gadamer 1989:267

driver vi ikke med forståelse. Samtidig vil jeg senere vise hvilken formidabel oppgave det i mange tilfeller kan være å utfordre våre veletablerte vaner og tradisjoner.

Språket

Gadamer skriver at i begynnelsen, blant de tidlige grekerne, trodde en at den intime foreningen av ord og ting var så nær at ordet ble ansett å være en del av selve tingen.¹²⁷ Ordet var det riktige navnet for tingen. Å forstå var å kjenne til hvilke ting som hørte sammen med hvilke ord. Gadamer henviser til dialogen *Cratylus* og beskriver hvordan Sokrates stiller spørsmålstegn ved denne naturalistiske tolkningen av forbindelsen mellom ord og ting.¹²⁸ I *Cratylus* diskuteres det naturalistiske synet opp mot et mer konvensjonalistisk syn. I det konvensjonalistiske synet bestemmes bruken av ord gjennom felles vaner for bruk av ord i forbindelse med ting.¹²⁹ Gadamer mener det er gjennom språk og ord at det oppstår forståelse.¹³⁰ Forståelse er noe språklig. Ordene er bare ikke så tett forbundet med tingene som de tidlige grekerne trodde. Gadamer mener at språket er det vi er enige om uttrykker meningen/betydningen til bestemte saker på et bestemt tidspunkt i historien.

Gadamer hevder at det er gjennom fellesskapet vi danner tradisjoner for hvilke språklige uttrykk som betyr hva. Vi har derfor visse forventninger om hva det vi påtreffer skal bety.¹³¹ Sokrates konvensjonelle vinkling er altså relevant for å forstå språket. Likevel, i møtet med den andre, og i møte med det som ytres som vi skal forstå, så oppstår det en ny hendelse i historien. Vår erfaring brukes i en ny situasjon. Gjennom samtalen inngår vi nye avtaler om bruk av ord og uttrykk. Det betyr at det skjer en kontinuerlig endringsprosess i forhold til hva ord og uttrykk betyr. Avtalene er ikke eksplisitte, men dannes implisitt gjennom vår bruk av språket. Avtalene er ikke noe vilkårlig, men baserer seg på tradisjonen vi allerede har for bruk av de språklige uttrykkene. Hadde vi ikke hatt en tradisjon, hadde vi ikke hatt forventninger om hva språklige uttrykk skulle bety. Vi ville dermed ikke hatt noen forventninger om at det som ble uttrykt var forståelig.

¹²⁷ Gadamer 1989:405

¹²⁸ Gadamer 1989:405-418. Jeg skulle gjerne her sammenligne Gadamers tolkning med Halliwells i noe større grad. Det blir dessverre for omfattende, så det får heller bli en fremtidig oppdagelsesreise. Jeg vil nevne at Gadamer foretar en svært interessant analyse av både dialogen *Cratylus* og begrepet 'mimesis'. Gadamer skriver her mye av det samme som Halliwell, og mener i likhet med Halliwell at Platon sannsynligvis hadde dypere poenger enn det Sokrates får frem i dialogen.

¹²⁹ Gadamer 1989:406

¹³⁰ Gadamer 1989:378

¹³¹ Weinsheimer (1985:166-167) fremhever Gadamers påstand. Gadamer skriver at vi forventer at det vi påtreffer skal oppleves både gjenkjennelig og kjent (assumption of familiarity). Hadde vi ikke forventet dette, så hadde vi ikke engang hatt et startpunkt for å kunne forstå.

Gadamer skriver at vi er vant med at en viss bruk av ord har visse betydninger. Ikke bare det, men vi forventer at selv helt uforståelige uttrykk (fremmede språk) har betydning.¹³² Vi tror at når noen uttrykker noe, så forsøker de å si noe forståelig til oss. Vi tror samtidig, at dette språklige som i et slikt tilfelle uttrykkes, er fullkomment forståelig. Vår *tradisjon* for hva noe betyr, sammen med vår *tro* på at det som sies er fullkomment forståelig, er derfor begge nødvendige for forståelse.

Å forstå er, i følge Gadamer, å være i stand til å kunne bruke språket i situasjonen.¹³³

Gadamer sammenligner språklig bruk av uttrykk med tolkning av lovtekster.¹³⁴ Loven har ingen direkte mening i seg selv. Den kan, så langt, ha hatt mening gjennom måten den har blitt brukt på i forbindelse med tidligere saker. Likevel vil dette bare danne en bakgrunn for vår bruk av loven i den nye situasjonen vi skal bedømme her og nå. Denne bedømmelsen (vår nye bruk av loven/uttrykket), vil være med å videreutvikle tradisjonen for bruk av denne loven. Den vil deretter være utgangspunkt (for-dom) for vår neste bruk av loven. Å forstå, er å bruke språket på en lignende måte.¹³⁵

Gadamer og Platons forhold til representasjoner og sannhet

Gadamer har viet hele første del (ca 170 sider) av sin bok *Truth and Method*, til spørsmålet om sannhet, slik den kommer til syne i erfaring av kunst. Gadamer begynner altså sitt store prosjekt, om sannhet og metode i humanvitenskapene, med å undersøke spørsmålet om sannhet ved å studere det i forhold til erfaring av kunst. Gadamer ser ut til å være opptatt av den samme type spørsmål som Halliwell hevder Platon er opptatt av. Et viktig felles grunnspørsmål blir derfor forholdet mellom representasjoner og sannhet.

Gadamer og Platon kan tolkes å velge hver sin vei i å forholde seg til dette spørsmålet. En kan si at mens Platon belyser sannhet i forhold til hva som kjennetegner god formidling,

¹³² Taylor (2002:142) hevder at Gadamer har bidratt til å gi oss vesentlige innsikter i forhold til å møte utfordringer i en verden preget av kommunikasjon mellom ulike folkeslag og kulturer.

¹³³ Gadamer 1989:308

¹³⁴ Gadamer 1989:309

¹³⁵ Figal (2002:105) påpeker at den eneste mulige måten å nærme seg fenomenet språk er i en kontekst av erfaring, og dermed altså som språket i bruk.

konsentrerer Gadamer seg om å belyse sannhet i forhold til hva det vil si å forstå. Platons svar synes å være at den gode representasjon bidrar til at de som påvirkes beveger seg ”nærmere” det sanne, det gode og det skjønne. Gadamer ser ut til å svare på en litt annen måte. Han vil bort fra spørsmålet om det finnes metoder for å finne sannheten i forhold til hva en tekst representerer. Han synes heller å ville svare på hva *sannheten om forståelse* er.

Platon er opptatt av ”kunst”, men for ham er ikke malerkunst av en særlig annen karakter enn ordkunst. I begge ”kunstarter” skapes det representasjoner for noe. Platon fremhever at selv om ord og andre representasjoner er av tvilsom kvalitativ karakter, så kan de skape reaksjoner og sette varige spor i mennesker. Platon fremhever dette gjennom sin bekymring for dårlig påvirkning av de myke og føyelige sjelene til de unge. Samtidig skriver han altså at selv ikke de beste av oss kan motstå å bli påvirket av diktverkene til slike som Homér. Diktere, ordbrukere og andre mimetikere har dermed et ansvar, og siden målet for alle mennesker er det gode, så er det ikke likegyldig hvordan representasjonene gjøres. Platon bidrar til å håndtere dette gjennom å skissere bedømmelseskriterier for slike aktiviteter. God mimesis kjennetegnes ved å være gjenkjennelig, oppleves velfungerende og oppleves gagnende til langvarig sunnhet i det mellommenneskelige forholdet. Platon viser så trolig sin mimetiske ”kompetanse” i praksis, gjennom måten han formidler i dialogene han skriver.

Gadamer er ikke ute etter en oppskrift for verken å kunne formidle noe gjennom representasjoner, eller å kunne forstå dem. Han er i stedet opptatt av å beskrive hva det vil si å forstå. Gadamer driver forståelsesaktivitet stort sett i forhold til representasjoner som allerede foreligger. Gadamer begynner også i likhet med Platon å vise til at malerier er representasjoner som minner om måten ord er representasjoner. Gadamer begynner til og med på en del av mimesisdebatten, og henviser direkte til Platon.¹³⁶ Gjennom Heidegger oppdager Gadamer at dersom vi vil gripe forståelsens vesen, så må vi trenge bak det epistemologiske planet.¹³⁷ Vi må slutte å lete etter en bestemt oppskrift for forståelse. Forståelse har visse kjennetegn. Driver vi med forståelse, så driver vi med en bestemt type aktivitet. Forståelse kjennetegnes av å være er i sirkulær bevegelse der vi forsøker å skape harmoni mellom helheten og delene. Samtidig kan ikke forståelse skje i forhold til noe mer enn de helheter og deler som foreligger. Å forstå er altså noe vi gjør i forhold til det som foreligger, ikke nødvendigvis det forfatteren intenderte ytringen skulle representere. Vi må forstå hva det vil

¹³⁶ Gadamer 1989:113-115

¹³⁷ Gadamer 1989:265-271

si å forstå. Det er først og fremst her Gadamer ser ut til å mene at "misforståelsene" av fortolkning er å finne. Vi må som Heidegger gripe fatt i forståelsens ontologiske struktur. Det å forstå er en meget bestemt type aktivitet. Gadamers prosjekt er derfor å beskrive kjennetegn ved nettopp denne aktiviteten.

Gadamers teori er tilsynelatende "grei" å overføre til den praktiskmoralske diskursen jeg forsøker å analysere i denne oppgaven. Deltagere som hevder de forsøker å forstå, synes å være bundet av visse grunnleggende betingelser. All aktivitet kan ikke hevdes å være forståelsesaktivitet. Dersom det er forståelse det drives med, så må den som hevder å holde på med denne aktiviteten tro at det han forsøker å forstå er fullkomment forståelig. Han er ikke en som forsøker å "rømme unna" sin egen forståelseshorisont og tradisjon, og er samtidig villig til å ofre sine for-dommer dersom det han skal forstå "krever" det. Er han ikke i stand til dette, så driver han ikke med forståelse. Forståelse, også i diskursen, er å være i en modus der en antar at enhver tolkning er uavsluttbar, og at målsettingen er å oppnå en forståelsesharmoni mellom delene og helheten. "Forståeren" er derfor en som leter etter koherens mellom delene og helheten av det som uttrykkes. Han forsøker å forsterke det argumentet som fremsettes, og han spør seg hvordan han kan gjøre det som formidles koherent med resten av det som formidles. For å ha en helhet å "måle" delene mot, synes det å være nødvendig med en innledende "bli-kjent-fase". Gjennom å gjenopprette avtalen for bruk av de språklige uttrykk som brukes i samtalen, kan etter hvert en ekte samtale vokse frem.

Før jeg går over til å belyse hva som kan hindre og fremme denne prosessen, vil jeg kort vise Gadamers teori i praksis. Jeg vil vise hvordan Gadamer forstår Platon. Gjennom å bruke Gadamers egne premisser for forståelse, ønsker jeg å vise at selv ikke Gadamer ser ut til å klare å slippe unna en viss grad av dogmatisk fangenskap. Dette skal danne utgangspunkt for den neste delen av oppgaven. Kanskje Gadamer undervurderer de psykologiske "kreftene" som hindrer og fremmer forståelse, og kanskje er det dermed viktig å belyse disse. Gadamer synes å overse dem. Dewey belyser slike psykologisk hindrende og fremmende "krefter". Jeg tror derfor hans innsikter er av spesiell interesse for den praktiskmoralske diskurs.

Et praktisk eksempel på hvordan Gadamer ser ut til å være blind for sin egen teori i sitt møte med Platons tekster

Kanskje Gadamers teori kommer spesielt godt til syne dersom vi sammenligner Halliwells tolkning av Platon med Gadamers egen tolkning av Platon. Halliwells tolkning presenterte jeg i forrige kapittel. Jeg skal her trekke frem noen små fragmenter av Gadamers tolkning av Platon og sammenligne dem i forhold til Halliwells tolkninger av det samme.

Gadamer synes å vise at han er preget av tradisjonelle tolkninger av Platon når han skriver; "... art as an imitation of an imitation ..." ¹³⁸ Det er nettopp slike tolkninger Halliwell uttaler seg eksplisitt i forhold til. Han fremhever hvorfor han retter søkelyset mot, og er skeptisk til, slike uttalelser. ¹³⁹ Gadamer henviser også til det han kaller; "...Plato's doctrine of ideas ..." ¹⁴⁰; og bruker uttrykk som; "... this kind of idealism..." ¹⁴¹; i forhold til det Platon skriver. Gadamer synes på mange måter, dersom jeg har tolket ham riktig, å ta Platons doktrine for gitt, mens Halliwell retter et kritisk søkelys mot slike påstander.

Gadamer har gode virkningshistoriske grunner for å tolke Platon på denne måten. Jeg opplever det som vesentlig å påpeke at det store flertallet av Platontolkere, inkludert Aristoteles, synes å ha forstått Platon i denne retning. Halliwell tilhører i så måte et lite, men voksende mindretall. ¹⁴² Likevel er det slik, i følge Gadamers egne teorier, at selv om tradisjonen og vår forståelseshorisont er nødvendige forutsetninger for forståelse, så synes det å være nødvendig å være i stand til å risikere dette i møtet med "teksten". Koherente tolkninger synes å være å foretrekke, og nødvendigheten av harmoni og koherens synes å veie tyngre enn de virkningshistoriske føringene. Den fundamentale åpenhet er forsvaret mot, og motstykket til et fangenskap i dogma. Halliwells styrke er nettopp i forhold til en villighet til å risikere for-dommer og tradisjonelle tolkninger. Halliwell er preget av mye av den samme fortolkningstradisjon som Gadamer. Likevel, gjennom å være villig til å risikere den innsikten han har fått del i gjennom tradisjonen, synes han å kunne oppnå en øket koherens og harmoni slik Gadamer etterlyser.

¹³⁸ Gadamer 1989:115

¹³⁹ Halliwell 2002:39 og på side 10 i pågående oppgave.

¹⁴⁰ Gadamer 1989:115 og 313

¹⁴¹ Gadamer 1989:114

¹⁴² Halliwell 2002:39. Halliwell er som sagt ikke alene om denne påstanden og kan sies å få støtte for dette fra Platontolkere som John M. Cooper (1997:xix), L. A. Kosman (1992:73-92) og Michael Frede (1992:201-219).

Gadamer synes likevel å ha stor respekt for Platon, og han henviser til Platons arbeider over 50 ganger i sin bok *Truth and Method*. Han bruker også Platon hovedsakelig for sine kvaliteter og innsikter, så det virker langt fra å være et ensidig, lukket eller destruktivt blikk Gadamer retter mot ham. Å hevde at Gadamer befinner seg i et "absolutt" dogmatisk fangenskap vil være en overdrivelse. Han synes å være hindret, men ikke fanget. Gadamer er en som kjenner Platons verker inngående¹⁴³, og han synes å registrere inkoherenen mellom Platons kritikk av doktriner generelt, og det at Platon synes å fremsette sin egen doktrine. Likevel ser det ut til at Gadamer velger å tolke det slik at det er Platon som ikke forstår helheten i det han selv skriver. Dette gjør han fremfor å stille spørsmålstegn ved egne og tradisjonelle tolkninger av Platon. Det interessante her er at det er nettopp dette Gadamer advarer mot. Det kan derfor se ut som det er Gadamer som er blind i denne sammenheng. Gadamer ville utfra sin fortolkningsteori hevde at fremstår en tekst inkohærent, så er det sannsynligvis ikke teksten som er problemet, men tolkningen av den.

Nå trenger riktignok ikke Gadamers tolkning av Platon være uriktig i forhold til Platons opprinnelige intensjoner, men ifølge Gadamers egen fortolkningsteori er dette likevel noe vi aldri kan vite. Platons opprinnelige intensjon er på mange måter irrelevant. Gadamer skriver:

The horizon of understanding cannot be limited either by what the writer originally had in mind or by the horizon of the person to whom the text was originally addressed. ... For texts do not ask to be understood as a living expression of the subjectivity of their writers.¹⁴⁴

Skal vi holde oss strengt til Gadamers egen teori, så er koherens den vesentlige faktor. Saken vi skal tolke er den vi har foran oss. Dersom det er forståelse vi driver med, så må vi forutsette at den er fullkomment forståelig. Ved å sammenligne delene med helheten og helheten med delene, så skal vi søke etter harmoni. Det er på dette punktet Halliwell's tolkning synes å overgå Gadamers. Gjennom sin analyse av *mimesis* viser Halliwell at Platon er klar over det vanskelige forholdet mellom ord og ting, det skrevne ords svakheter, bruk og effekt av *mimesis*, forskjellen mellom god og dårlig formidling og behovet for å kunne bedømme representasjoner. Sammen med en rekke andre argumenter synes tolkningen til Halliwell å fremvise større harmoni og koherens mellom helheten og delene enn det Gadamers mer tradisjonelle tolkninger kan vise til.

¹⁴³ Gadamer 1980: "Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato". Tittelen taler for seg, og er bare et av mange eksempler på Gadamers studier av Platon.

¹⁴⁴ Gadamer 1989:395

Kanskje klarer ikke Gadamer oppgaven med å være fundamentalt åpen, eller kanskje er han ikke villig eller i stand til å ofre sine mest grunnfestede for-dommer. Samtidig er det ikke usannsynlig at Gadamer ville revurdert sine synspunkter dersom han hadde blitt presentert for Halliwells tolkninger av Platon. Gadamer uttrykker eksplisitt behovet for fortsatt arbeid med Platons tekster. Han viser stor grad av ydmykhet i forhold til denne oppgaven. For å understreke hva han mener bruker han uttrykk som; "...the so-called mistakes in argument by Plato's Socrates."¹⁴⁵ Gadamer skriver:

Thus constructing a Platonic hermeneutics that would advance the beginnings made by Hermann Gundert could be extremely instructive. ... In this respect the last decades have given us a high degree of hermeneutical awareness, and Strauss astonishes us by often brilliantly deciphering hidden relationships in the Platonic dialogues. ... All I want to say is that at any rate Platonic dialogue is a model of writing that embraces many meanings and inner relationships, among which Strauss is often able to make important discoveries. Are we to so underestimate the mimetic truth that the Socratic dialogue has for Plato that we do not see this multifariousness of meaning in itself, even in Socrates himself?¹⁴⁶

Selv om virkningshistoriske argumenter taler til Gadamers fordel, så synes de altså ikke være sterke nok til å avvise Halliwell. Gadamer ser samtidig ut til å ha en åpen dør for slike tolkninger som Halliwell presenterer. Dersom Gadamer hadde kjent til Halliwells tolkning, tror jeg mye av Gadamers kritikk mot Platon ville falt. Ikke bare ville den falt, men Gadamer kunne kanskje fått verdifulle supplement til sine egne teorier om representasjoner, språk og sannhet.

Etter et møte med Halliwells tolkning blir det litt underlig å betrakte Gadamers påstander om Platons doktriner. Gadamer fremstår i dette lyset merkelig blind for sin egen teori, når han stilles i møte med helheten av Platons tekster. Platon fremstår, med Gadamers tolkning, som en som etablerer dogmer og doktriner samtidig som han fremstår som en forfatter som er kritisk til det samme. Platon fremstår inkoherent og tilfeldig. Han fremstår som en som opphøyer seg selv til å inneha den høyeste sannhet. Gadamer kan kanskje likevel forsvares å ivareta den hermeneutiske bevissthet han selv etterlyser. I Halliwells avslørende lys fremstår Gadamer riktignok i en viss forstand; "...captivated by dogma..."; men ikke "verre" enn at han stiller spørsmålsteget ved tradisjonelle tolkninger, og dermed likevel "holder døren åpen"

¹⁴⁵ Gadamer 1989:539

¹⁴⁶ Gadamer 1989:538-540

for andre tolkninger. Et interessant avslutningspoeng er at Gadammers tilsynelatende blindhet ikke synes å være til skade for hans egen fortolkningsteori. Den synes heller å bli styrket.

Gadamers fortolkningsproblemer med Platons tekster er på mange måter et praktisk eksempel på det jeg senere vil vise er Deweys psykologiske poeng i forhold til hvor vanskelig det kan være å drive med forståelse. Å stille spørsmålstegn ved sine ”sikre” og nedarvede tradisjoner er en formidabel oppgave. Jeg mener Dewey også kan kaste lys over en del av *grunnene* til at forståelseshorisonten og tradisjonens ”krefter” er så vanskelige å håndtere. Dewey mener jeg altså kan forklare noe av grunnene til at Gadamer ikke helt klarer å praktisere sin egen teori.

Jeg hevder altså ikke å finne problemer med Gadammers teori, men bare med muligheten til å praktisere den. Jeg tror Dewey kan bidra med vesentlige innsikter, slik at vi kan belyse problemet videre. Det betyr ikke at Deweys innsikter gjør at vi kan forkaste Gadammers teori. Deweys innsikter åpner heller muligheten til å kunne håndtere Gadammers teori i praktisk virkelighet. Det skulle i så fall være vesentlige innsikter som kunne bidra til å håndtere forståelsesoppgaven i den praktiskmoralske diskursen.

DEL IV - Hva hindrer og fremmer formidling og forståelse?

En liten oppsummering og innledning

Så langt har jeg belyst trekk ved to av aktivitetene som skjer i den praktiskmoralske diskursen. Jeg har analysert både hva det vil si å formidle og hva det vil si å forstå. Nå vil jeg undersøke hva som hindrer og fremmer formidling og forståelse.

Jeg vil belyse problemstillingen ved hjelp av to av bøkene til John Dewey. Hovedfokuset vil være på hans selvoppnevnte hovedverk fra 1916: *Democracy and Education*. Som støttebok vil jeg bruke Deweys bok fra 1927: *The public and its problems*. Den siste boken er av interesse fordi Dewey reformulerer, og i noen grad forenkler og endrer perspektiv på, noen av problemstillingene han presenterer i hovedverket. Jeg vil først og fremst bruke Dewey for å kaste et filosofisk blikk på psykologiske strukturer i forhold til det som synes å hindre og fremme formidling og forståelse.

Jeg vil fremheve et par små punkter. Det første er at selv om jeg fokuserer på åpenheten i begynnelsen av denne delen av oppgaven, så er en slags lukkethet/rigiditet i følge Dewey, en forutsetning for å handle meningsfylt og intensjonelt. La meg sammenligne det med forholdet mellom fundamentalisme og det å ha et fundament. Å ha et fundament impliserer ikke fundamentalisme. Fundamentet blir først fundamentalistisk når det lukkes for justeringer og revisjon. For Dewey er det å ha et fundament vesentlig for å kunne forstå, mens fundamentalisme er et hinder.

Det andre punktet jeg vil fremheve er Deweys spesielle rolle i oppgaven. Gadamer skriver om forståelsens ontologi, og kobler seg på mange måter på Platons tenkning. Sammen belyser de både sender og mottagersiden i samtalen. Deweys rolle i oppgaven kan dermed kanskje bli uklar. Jeg vil derfor påpeke at Dewey både argumenterer på en annen måte, og belyser en del elementer verken Platon eller Gadamer synes å fokusere på. Hans analyse belyser viktige forhold rundt den psykologiske motstanden vi kan oppleve mot å åpne oss. Platon og Gadamer kan tolkes som at mangel på innsikt er det viktigste hinderet for vellykket formidling og forståelse. Dewey, derimot, viser til sterke irrasjonelle "krefter" som kan hindre oss selv om vi skulle ha innsikt. "Kreftene" er så sterke at mye kan tyde på at de innledende fasene i en samtale mellom fremmede bør preges av ikke-kontroversiell relasjonsbygging.

Dessuten er det kanskje nødvendig at samtaleemnene det samarbeides om i ”bli-kjent-fasen” har en klar kobling til praktisk virkelighet.

Hvordan jeg skal gå frem

Som første steg i denne delen av oppgaven vil jeg vise hvordan Dewey argumenterer for at menneskets tankemessige åpenhet er grunnleggende for den enkeltes overlevelse. Åpenheten gir oss mulighet til å ta inn inntrykk, og inntaket av inntrykk er grunnlaget for å oppdage sammenhenger. Oppdagelsene av sammenhengene er utgangspunktet for å kunne handle med kontroll. Åpne sansekanaler gir bare opplevelser, men gjennom å oppdage sammenhenger får vi erfaringer. Erfaringene kan lagres som vaner og kan bidra til å effektivisere tenkning i nye situasjoner. Vaner er både positive og negative for mennesket. De er positive fordi de effektiviserer tenkning og de er negative når de blir automatiserte og rutinepregede. Det siste tilfellet er til hinder for tenkning.

Som andre steg vil jeg så belyse språket, som i seg selv er en vane, og som gjør at vi kan utveksle erfaringer. Barnet kan gjennom språket ta del i det sosiale fellesskapets oppsamlede vaner, erfaringer og tradisjoner. Språket er ikke primært til for mennesket alene, men for å ivareta fellesskapet og samfunnet.

Det tredje steget blir å belyse Deweys beskrivelser av hva det vil si å tenke effektivt. Dette er en utvidet undersøkelse av menneskets mottagelighet for å lære av hverandre.

Mottageligheten for å lære synes å være grunnleggende både for kommunikasjon og samarbeid, og er knyttet til noe Dewey kaller metodens natur. Åpenhet er her en grunnleggende faktor.

Som fjerde steg vil jeg vise hvordan vanene kan hindre oss. Uten vaner ville vi handlet vilkårlig og uten kontroll. Vanene er på sett og vis vår ”oppsamlede” kontroll og skaper en viss rigiditet i måten vi handler. Rigiditet kan dessverre samtidig hindre vår tenkning.

Risikoen er at vanene tar kontrollen over oss. Dewey kaller det å være rutinepreget og automatisert. Rutine og automatiserte vaner er, i følge Dewey, til hinder for å forstå nye og fremmede situasjoner. Å utfordre vanene synes derfor å være vedlikeholdsmekanismen for vår åpenhet. En del av det å være fri er å bevege seg i spennet mellom å la sine vaner bli

utfordret, og å etablere nye vaner ved å ta konsekvensene av de sammenhenger en oppdager. Slik blir vi verken dominert av handlinger helt uten kontroll eller av fastlåste rutiner.

Som siste steg i denne delen av oppgaven vil jeg belyse Deweys påstand om at å lære av all kontakt en har i livet, er den essensielle moralske interesse. Det ser ut til at Dewey mener at en manglende åpenhet kan være å betrakte som både en slags unaturlighet, en slags ufrihet og en slags umoralskhet. Kanskje er ikke åpenhet noe vi først og fremst *må* kreve av hverandre, men kanskje noe vi først og fremst *bør* kreve av oss selv.

Om læring og etablering av vaner

I det første kapitlet av sin bok *Democracy and Education* skriver Dewey, at om du slår en ikke-levende ting, som en stein, med noe, så er det bare motstanden i materialet som avgjør om den går i stykker eller ikke.¹⁴⁷ Steinen vil aldri forsøke å unngå å bli truffet. En levende ting kan også lett bli knust av en overlegen kraft, men den levende tingen besitter krefter som gir den muligheter til å unngå å bli truffet. Den levende tingen har en slags kontroll. Det som gjør at ulike former for liv fortsetter å eksistere er at de utvikler, etablerer og tar vare på strategier som fungerer slik at de unngår å bli utryddet. Det er ikke bare det enkelte individ som utvikler slike strategier. Fellesskapet, eller livsformen individet "tilhører", overlever også gjennom disse strategiene. Fellesskapene med de beste strategiene fortsetter å eksistere, og gjennom avkommet som "arver" disse gode strategiene, overlever livsformen til tross for at det enkelte individ har begrenset liv.

De høyere livsformer kan i større grad utvikle strategier fortløpende. I det menneskelige felleskap overlever også idealer, håp, tro og praksiser. Disse overlever gjennom et kontinuerlig sosialt felleskap. Det sosiale livs overlevelse baserer seg på at individene lærer av hverandre. Individene fødes umodne, men med potensiale. Menneskebarn ser ut til å være spesielt dårlig utstyrt fra naturens side. For å overleve må barnet lære selv de mest grunnleggende bevegelser. Læringen skjer på flere måter. Barnet lærer i den "mest opprinnelige" form gjennom erfaringer. Dette er en læreform som i følge Dewey består i å oppdage sammenhenger mellom handlinger og konsekvenser. Barnet lærer også gjennom å bli gjort klar over slike sammenhenger av andre. En del tror at barn lærer gjennom å etablere eller

¹⁴⁷ Dewey 1985:4-5

å bli påtvunget måter å handle på som en ikke reelt har lært og forstått sammenhengen av.¹⁴⁸ Denne påtvungne ”læringen” er ikke læring i reell forstand, den er ofte bare underkastelse eller en slags tilpasning til samfunnet. Dette kan for eksempel være å tilpasse seg samfunnets tradisjoner. En tilpasning uten læring gir ikke økt kontroll.

Den læringen som skjer med utgangspunkt i at andre ønsker å lære oss noe, foregår gjennom ulike former for kommunikasjon. Bruk av språk i form av lyder, tegn og uttrykk er en vesentlig del. Denne læringen foregår gjerne gjennom at vi blir vist hvordan vi kan bruke *ting* til å frembringe visse konsekvenser. Vi lærer å bruke ting som en type verktøy. Gjennom kunnskap om bruken av slike verktøy kan vi intendere konsekvenser. Konsekvensene vi gjennomgår som følge av våre handlinger blir i slike tilfeller ikke lenger tilfeldige. Vi lærer for eksempel at en hammer først og fremst er en bruksgjenstand vi bruker til å hamre med.¹⁴⁹ Ved å bruke hammeren (verktøyet) kan vi få spikeren slått inn (konsekvensen) slik vi intenderte.

Språket er også i seg selv et verktøy vi kan bruke til å frembringe konsekvenser med.¹⁵⁰ Språket kan brukes til å representere ting med og til å dele erfaringer med de andre i fellesskapet.¹⁵¹ Fellesskapet har etablert en mengde felles vaner for hvordan visse operasjoner skal utføres og hvordan tegn og lyder skal forstås. Vi kan *bruke* ord til å representere ting og hendelser, men vi kan også *bruke* ord for å få ting til å skje.¹⁵² Det etableres etter hvert tradisjoner for hvordan ting skal gjøres og forstås. Jeg skal utdype dette i neste underkapittel.

Gjennom læring tilpasser individene seg det sosiale fellesskapet og dets vaner og tradisjoner. Dewey skriver:

Beings who are born not only unaware of, but quite indifferent to, the aims and habits of the social group have to be rendered cognizant of them and actively interested. Education, and education alone, spans the gap. ... In fact, the human young are so

¹⁴⁸ Dewey 1985:43-45

¹⁴⁹ Eksempelet er gjort litt ”heideggersk” med hensikt. Dewey kjente til Heideggers teori om verktøy. Han ble riktignok kjent med den først etter at han hadde skrevet sin egen ”verktøyteori”. Den synes likevel å være beslektet. Det hevdes at første gang Dewey fikk beskrevet Heideggers *Sein und Zeit*, skal han ha uttrykt at det minnet han om deler av hans egen bok *Experience and Nature*. Historien er å finne i *The New York Times Book Review* fra 11. November 1962 s.6 under tittelen: *The map was redrawn to make man’s agony a part of the geography*. Jeg vil nevne denne historien fordi den skaper et slags koblingspunkt mellom Dewey og Gadamer. Heidegger er nøkkelinspirator for Gadamer’s hermeneutiske teori.

¹⁵⁰ Dewey 1985:43

¹⁵¹ Dewey 1985:19

¹⁵² Dewey 1985:43-44

immature that if they were left to themselves without the guidance and succour of others, they could not even acquire the rudimentary abilities necessary for physical existence.¹⁵³

I følge Dewey ville ikke barn kunne overleve dersom de ikke ble tatt hånd om av andre i fellesskapet. For å overleve er barnet avhengig av å tilegne seg et minimum av grunnleggende ferdigheter og kunnskaper. Den sosiale gruppen som tar hånd om barnet har allerede innarbeidet seg visse vaner og tradisjoner. Dette er vaner og tradisjoner som er tatt vare på fordi gruppen anser dem som verdifulle. Gruppens opptatthet med å lære barnet disse vanene og tradisjonene, sammen med gruppens behov for å gi barnet oppmerksomhet og omsorg, synes å være forutsetninger for barnets overlevelse.

Læreprosessen barnet tar del i er også vesentlig for å bevare det sosiale fellesskapet. Læring gir fellesskapet kontinuitet. Gjennom vaner og tradisjoner bevares og videreføres erfaringer som medlemmene i samfunnet har gjort seg. Barn starter ikke på bar bakke, men får ta del i en historisk utvikling og i en stor mengde oppsamlet erfaring. Selv om alle medlemmene i samfunnet har begrensede liv, så lever samfunnet videre ved at erfaringene overleveres mellom medlemmene. For at både overlevelse og videreføring av erfaringer skal være mulig, så må det være visse betingelser tilstede. Vi må kunne kommunisere.¹⁵⁴ Vi må kunne ”bevege” erfaringene fra en person til den neste. Vi må ha et verktøy vi kan ”flytte” tanker med. Språket er et slikt kommunikasjonsmiddel. Med språket kan vi representere erfaringer, og derigjennom gjøre dem flyttbare. Jeg må her påpeke at Dewey ikke mener at erfaringer kan overføres fra den ene til den andre gjennom språket som murstein.¹⁵⁵ Å kommunisere er noe vi i utgangspunktet er blitt i stand til gjennom å ha deltatt i felles erfaringer med fellesskapet. Vi har i utgangspunktet oppnådd felles forståelse for erfaringene gjennom felles bruk av ord for å representere de samme tingene og de ”samme” erfaringene.¹⁵⁶

Før språklig overlevering er mulig, så må erfaringene dannes. Jeg må her påpeke at det som skjer med en person (happenings) og erfaringer (experience) ikke er det samme for Dewey.¹⁵⁷ Det som skjer med oss kan bare være noe vi gjennomgår uten at vi oppdager sammenhenger. Erfaringer derimot, er å oppdage sammenhenger i hendelser. Det er å oppdage sammenhenger

¹⁵³ Dewey 1985:6

¹⁵⁴ Dewey 1985:7

¹⁵⁵ Dewey 1985:7

¹⁵⁶ Dewey 1985:43

¹⁵⁷ Hook (1985:x) antyder i introduksjonen til Deweys bok *Democracy and Education* hvordan vi skal forstå begrepet 'experience'.

mellom handlinger, ting og konsekvenser. For enkelthets skyld er mennesker, i denne sammenheng, også å betrakte som en slags ”ting i verden”, og den menneskelige reaksjon å betrakte som en type konsekvens. Jeg vil samtidig advare mot å tolke Dewey som deterministisk. Det er ingen streng kausalitet som her presenteres.¹⁵⁸ I det mellommenneskelige er Dewey skeptisk til såkalte kausale lover. Når det gjelder såkalte kausale lover, som for eksempel de som gir seg ut for å kunne beskrive statsdannelser, så advarer han mot å involvere seg i det han kaller mytologier.¹⁵⁹ Han skriver om slike teorier at: “They are of a piece with the notorious potency of opium to put men to sleep because of its dormitive power.”¹⁶⁰

Å oppdage sammenhenger danner utgangspunktet for kontroll.¹⁶¹ En person som har kontroll kan la sin vilje skje. Kontroll er å kunne handle med retning. Å handle uten kontroll er å handle i blinde og ikke vite konsekvensene av sine handlinger. Å handle uten kontroll er en slags maktesløshet og ufrihet. En person med kontroll kan intendere konsekvenser. Suksess i å kunne reproducere konsekvenser, ut fra erfaring om hvordan noe kan gjøres, er utgangspunktet for vaner. Vaner er dessuten prosedyrer som effektiviserer tenkning og handling.¹⁶² Når vi ”vet” hvordan noe fungerer, så slipper vi å tenke igjennom hvordan dette skal gjøres hver gang. Vanene frigjør dermed tankene for å oppdage nye sammenhenger.

Å lære seg vaner er også vesentlig for å sosialiseres. Vi er som sagt helt avhengige av fellesskapet, og vår sosialisering gjør at vi kan fungere bedre i det. Det er viktig å påpeke at avhengigheten gir oss kraft fremfor svakhet.¹⁶³ Det sosiale fellesskapet er preget av gjensidig avhengighet mellom individene. Fellesskapet som sådan er også avhengig av det enkelte individs overlevelse. Om ikke fellesskapet tok vare på sine nyfødte ville det ikke overleve mer enn en generasjon. Avhengigheten er ikke i utgangspunktet å anse som et problem. Avhengighet er individenes og fellesskapets styrke. Delte erfaringer øker muligheten for overlevelse. Dewey skriver at det finnes en ubeskrevet form for galskap, og denne galskapen

¹⁵⁸ Leys (1970:131-132) fremhever at Dewey ofte blir misforstått av lesere som tolker at han skriver om det kausale. Dewey skriver både med et ”hegelsk” språk og med ”empirikerens” språk, og Ley mener dette forklarer noen av misforståelsene.

¹⁵⁹ Dewey 1927:9

¹⁶⁰ Dewey 1927:9

¹⁶¹ Dewey 1985:29

¹⁶² Dewey 1985:51

¹⁶³ Dewey 1985:49

er ansvarlig for mye av lidelsen i verden.¹⁶⁴ Denne galskapen preger mennesker som tror de er selvtilstrekkelige.

Det nye individet som skal ”opplæres”, må ha en viss plastisitet over seg. Individet må være i stand til å endre seg. Det krever både en åpenhet og en formbarhet. Dewey skriver at dette ikke er en formbarhet som minner om formbarheten til leire.¹⁶⁵ Det er noe dypere enn dette. Det er en kraft til å modifisere handlinger som et resultat av tidligere erfaringer. Det er en kraft til å utvikle tilbøyeligheter. Dette er igjen en av forutsetningene for å utvikle vaner. Vanene økonomiserer både forbruket av tankeenergi og muskelenergi.¹⁶⁶ Vanene er vårt ståsted og er lageret av det vi ”vet”. Vanene er grunnleggende for å kunne fungere i en verden av ting, mennesker og relasjoner. Vaner er altså både noe nødvendig og noe positivt. For eksempel når vi er sultne så er vi vant med å spise, og vi er gjerne vant med å bruke brød med brunost for å stille sulten. Deretter er vi vant med å gjennomgå metthetsfølelse som konsekvens. Dewey skriver følgende om vaner [habit]:

In its first place, a habit is a form of executive skill, of efficiency of doing. A habit means an ability to use natural conditions as means to ends. It is an active control of the environment through control of the organs of action. We are perhaps apt to emphasize the control of the body at the expense of control of the environment. We think of walking, talking, playing the piano, the specialized skills characteristic of the etcher, the surgeon, the bridge builder, as if they were simply ease, deftness, and accuracy on the part of the organism. They are all that, of course; but the measure of the value of these qualities lies in the economical and effective control of the environment which they secure.¹⁶⁷

Enhver vane markerer derfor også en hang eller en tilbøyelighet til aktivt å velge utfra en preferanse. Vi har altså en tilbøyelighet og en preferanse til å velge å gjøre det vi er vant med.

Det skapes et aktivt behov for å handle ut fra vår kjennskap til lignende situasjoner. Vi får et behov for å handle slik at vi frembringer ønskelige og forventede konsekvenser. Vi har behov for en viss kontroll, og handler derfor i henhold til vanene. En person som for eksempel har punktert, og som har kjennskap til skadene en punktering kan gjøre på felgen til bilen, vil få et sterkt behov for å stoppe bilen. Deretter vil han kanskje ha behov for å skifte dekket. Vanene,

¹⁶⁴ Dewey 1985:49

¹⁶⁵ Dewey 1985:49

¹⁶⁶ Dewey 1927:61

¹⁶⁷ Dewey 1985:51

i følge Dewey, søker på sett og vis aktivt etter anledninger for å komme i bruk.¹⁶⁸ Vaner kan derfor betraktes som en form for påtrengende behov. Våre tidligere erfaringer har åpnet muligheten for å handle intensjonelt. Gjennom gjentatte suksesser forsterkes behovet. Personer som kan fremkalle konsekvenser oppnår en form for kontroll over tilværelsen. Samtidig synes denne opplevelsen av kontroll å henge sammen med sterke krefter. Disse viser seg gjerne som sterke behov for å bruke vanene i de situasjoner som en tror de kan fungere i. Den gode opplevelsen av kontroll vedlikeholdes oftest derfor med glede. Problemene kan følge av at disse vanene blir automatiserte rutiner. Dette vil jeg belyse senere i oppgaven.

Om noe som helst av alt det ovenstående skal kunne være mulig, så hevder Dewey at det fra begynnelsen må være kanaler inn i tankene til personen. En stengt tankeverden er ikke åpen for læring. Dette er noe mer enn en triviell tautologi. Det må eksistere *en grunnleggende åpenhet*, dersom en skal kunne oppdage sammenhenger, kunne endre seg, kunne etablere vaner, og kunne utveksle erfaringer med andre. Samtidig vil jeg fremheve Deweys beskrivelse av at de etablerte vanene kan betraktes som et slags påtrengende behov. Dette er et viktig poeng i denne delen av oppgaven. Akkurat på dette punktet tror jeg nemlig Dewey er inne på noe av ”nerven” til at personer med ulike etiske ståsteder kan få problemer med å få diskursen til å fungere. Våre etiske ståsteder synes å kunne være veletablerte vaner og dermed også sterke påtrengende behov. Etter hvert skal jeg belyse hvordan slike behov kan hindre og forstyrre rasjonell tenkning. Det samme problemet skulle kunne ramme den praktiskmoralske diskursen. Det er ikke sikkert at den personen jeg forsøker å oppnå konsensus med, eller jeg selv for den del, har krefter eller trening i å la rasjonaliteten ta kontroll over de påtrengende vanebehovene. Jeg skal belyse dette etter hvert, men først vil jeg si litt mer om språket.

Språket

Språket oppstår gjennom etablering av fellesvaner (konvensjoner) der visse lyder eller tegn har sammenheng med visse ting og hendelser.¹⁶⁹ Lydene og tegnene kan etter hvert brukes til å representere tingene og hendelsene uavhengig av dem. Fellesskapet kjenner sammenhengen mellom ordene og det de representerer, og ordene er derfor meningsfylte når vi bruker dem ovenfor hverandre. Fellesskapet er kontinuerlig i en prosess av å etablere slike språkvaner.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Dewey 1985:53

¹⁶⁹ Black (1992:194) bekrefter denne måten å tolke Deweys språkfilosofiske betraktninger på, selv om han stiller seg kritisk til om selve teorien er plausibel.

¹⁷⁰ Schneider Herbert W. (1970:12) hevder at språk er kommunikasjon, og at kunnskapen vi tilegner oss i denne sosiale aktiviteten er en uavsluttbar undersøkelse preget av samarbeid og prosess.

Vaner kan ikke ”overleveres” til andre uten et kommunikasjonsmiddel. Vi trenger en måte å ”overføre” erfaringer fra den ene til den andre. Språket er i følge Dewey et slikt kommunikasjonsmiddel. Han skriver:

The bare fact that language consists of sounds which are mutually intelligible is enough of itself to show that its meaning depends upon connection with shared experience.¹⁷¹

Vi kan for eksempel si ordene; ”Jeg kjørte en grønn Mercedes i helgen”, og uten at ordene verken er grønne eller høres ut som lyden av Mercedeser, vil likevel de fleste i vårt fellesskap kunne se for seg vår opplevelse i helgen. Ordene er forståelige fordi vi har noenlunde de samme vaner for hva våre ord og lyder representerer. Ordene kan brukes med stor grad av fleksibilitet og variasjon i nye sammenhenger og om nye ting. Fellesskapet vil stort sett ha tilstrekkelig med fellesvaner til at språket kan forstås selv når ordene settes sammen på nye måter. Selv om vi for eksempel bare har sett Mercedeser i andre farger enn grønn, og aldri har kjørt noe annet enn Citroener, så vil vi klare å forstå hva som menes med ordene; ”Jeg kjørte en grønn Mercedes i helgen”.

Ordene etablerer opprinnelig sin mening gjennom en slags ”direkte” representasjon. Dewey hevder altså at ordene i sin opprinnelige form representerer bestemte ting og hendelser. Gjennom fellesskapets kontinuerlig språklige samhandlingsprosess, brukes ordene på stadig nye måter, og etter hvert utvikles det gradvis nye meninger.¹⁷² Gjennom komplekse sosiale fellesskap og gjennom langvarige etableringsprosesser av tradisjoner, kan noen deler av språket utvikle relativt store og i noen tilfeller ”ugjenkallelige” avstander til tingene og sammenhengene de kanskje opprinnelig representerte. I avanserte fellesskap lagres erfaringene og tradisjonene i form av språksymboler. Disse, hevder Dewey, er i mange tilfeller enda mer kunstige enn det talte språk.¹⁷³

Det kan i avanserte sosiale fellesskap oppstå fremmedgjøring i forhold til hva språket representerer. Vi kan utvikle konvensjoner for bruk av ord og setninger der forholdet til tingene og hendelsene i mange tilfeller er uklar. Et eksempel kan være bruken av ordet ’kultur’. Ordet synes ikke lenger å representere noen bestemt ting eller noen bestemt type

¹⁷¹ Dewey 1985:19

¹⁷² Dewey 1985:19

¹⁷³ Dewey 1985:23

hendelse. Ordet synes i stedet å være i stadig endring i forhold til hva det er ment å representere. Enkelte ting og hendelser vil til visse tider og i visse miljøer oppnå aksept for å være representasjoner for 'kultur'. Ordet står på en måte "fast" i uttrykk og lyd, mens ting og hendelser skifter mellom å være representanter for kultur og ikke være det.

I dagens samfunn produseres det store mengder oppsamlinger av symboler (bøker), som synes å inneholde mengder med abstrakte ord og setninger. I noen tilfeller advares det mot å trekke linjer til virkeligheten. Teoretikere kan til og med hevde at de arbeider med modeller og strukturer som er så abstrakte at de ikke er ment å overføres til praktisk virkelighet. Enkle eksempler kan hentes fra skolehverdagen der barn får beskjed om at enkelte ting bare må pugges. Barn kan oppleve at de rent teknisk er i stand til å bruke matematiske skjemaer og fremgangsmåter, samtidig som de ikke har noen anelse om hva det de arbeider med dreier seg om eller kan brukes til. Dewey kaller denne typen tenkning for dualistiske feilgrep.¹⁷⁴ Han undrer seg over hvordan vi skal kunne forstå dersom vi ikke har ting og hendelser vi kan peke på med våre teorier. Pugging skaper ikke nødvendigvis forståelse selv om vi har innarbeidet en automatisering slik at vi kan utføre en prosedyre på abstrakt plan.¹⁷⁵

Med Deweys syn på *erfaring*, er det nok ingen overraskelse at han stiller seg kritisk til en slik frakobling.¹⁷⁶ Dewey synes å mene at frakoblede abstraksjoner vanskelig kan føre til økt kontroll. Slike abstraksjoner synes ikke gi oss muligheter til å gjøre intenderte handlinger med forventning om visse konsekvenser. Det må gjerne abstraheres, men det må ikke være en total frakobling mellom ting og kontekst.¹⁷⁷ Dewey synes å beskrive en slags treenighet mellom intensjoner, konvensjoner og kontekst. Erfaring skjer i utgangspunktet ved å oppdage sammenhenger i en kontekst. Erfaringene er grunnlaget for å handle intensjonelt i nye kontekster. Gjennom å samhandle og oppdage sammenhenger i felleskap med andre, og oppdage at de andre deltagerne synes å oppleve omtrent det samme som en selv, legges grunnlaget for å kunne handle intensjonelt ovenfor hverandre. Samtidig etableres muligheten for å ha grunner til å tro at de andre handler med lignende intensjoner. Gjennom delte konvensjoner for bruk av lyder, så etableres det en mulighet for språk og dermed for å forstå hverandre. Konvensjonene ser ikke ut til å kunne være etablert uten kontekst, og muligheten

¹⁷⁴ Dewey 1985:70

¹⁷⁵ Dewey 1985:71

¹⁷⁶ Dewey 1985:117

¹⁷⁷ Dewey 1985:172

til å handle intensjonelt ser ikke ut til å være mulig uten å ha hatt erfaringer eller blitt lært andres erfaringer.

I denne forbindelse tror jeg det kan være fruktbart å trekke inn Platon. Om vi skal bruke Platons ”krav” til formidleren, så er det vanskelig å begripe hvordan en abstraksjon frakoblet all kontekst skulle kunne være gjenkjennelig, oppleves å kunne fungere, og oppleves å kunne gagne. Videre, sett i forhold til den praktiskmoralske diskursen, synes det derfor å være et poeng å være varsom med abstraksjoner i samtale med mennesker som har et annet eller fremmed etisk ståsted. Å gjøre våre etiske ståsteder kjent for hverandre, synes å kreve en form for referanseramme. De konkrete og kontekstnære eksemplene synes dermed å kunne være å anbefale.

En av hjemmehjelpene fra innledningseksempelet i oppgaven, som hadde et omsorgsetisk ståsted, kunne for eksempel si til den som fordeler midlene i kommunen: ”Jeg vil gjerne fokusere på nærheten vi har til pasientene. Hva om det var din gamle far vi skulle pleie, hvordan ville du da vi skulle prioritere tiden vi brukte på omsorg til han? Det er en lignende nærhet vi opplever hver dag når vi skal stille pasienter.” Den pengefordelende utilitaristen kunne da for eksempel svare: ”Dette var et ubehagelig nært eksempel. Jeg vil likevel påpeke at jeg har et problem. Jeg har 1,5 millioner som jeg skal fordele mellom alle de syke og gamle i kommunen i forhold til hjemmehjelpstjenesten. Dersom jeg skal tenke på min gamle far er jeg ikke sikker på om jeg kan klare denne oppgaven. Har dere et forslag til en alternativ måte å gjøre det på?”¹⁷⁸ Skulle den hypotetiske diskursen inneholde en slik sekvens, så mener jeg den ville være svært enkel for alle parter å forstå. Forholdet mellom formidling og forståelse synes i dette tilfellet både å være konkret og kontekstnært.

Den sterke aversjonen mot frakobling må sees i relasjon til Deweys skepsis til dualistisk tenkning. Den rasjonalismen som starter med René Descartes er ikke i utgangspunktet problematisk for Dewey. Den baserer seg på tvil og tenkning. Tvil og tenkning er både positive tegn på en viss mental åpenhet og en søken etter sammenhenger. Problemet, ifølge Dewey, er at Descartes kobler tenkningen fra tingene.¹⁷⁹ Tolket utfra Dewey, så er det ikke slik at Descartes *er* først og fremst fordi han tenker, men han *tviler* fordi han har hatt

¹⁷⁸ Jeg er klar over det naive preget over dette eksempelet. Jeg skal utfordre det etter hvert. Poenget jeg ville ha frem her er de intuitive fordelene med det ikke-frakoblede språk.

¹⁷⁹ Dewey 1985:197

erfaringer (Jeg tviler, ergo har jeg hatt erfaringer og ergo tenker jeg). Nettopp fordi han har hatt erfaringer, så kan han oppleve tvil. Dette gjør videre at han kan vite at han tenker, og dermed vite at han er. For Dewey henger ting og tanker uatskillelig sammen. Det betyr ikke at det ikke er tillatt å se på delene hver for seg, men det er viktig å ikke miste av syne at delene ikke har noen reel selvstendighet uavhengig av hverandre.

I den praktiskmoralske diskursen synes det derfor å kunne være en ønskelig strategi å innlede samtaler med ikke-frakoblede tema. Dette vil åpne muligheter for at deltagerne kan samhandle språklig og etablere fellesforståelse. Det konkrete og kontekstnære skulle i seg selv kunne bidra til å rydde av veien en mengde misforståelser. Det ikke-frakoblede, praktiske fokuset, ville samtidig kunne bidra til en samhandlingssituasjon der en på en grunnleggende måte skaper språklig forståelse. Dette synes å være språklig samhandling i en "opprinnelig" og erfaringsbasert form. Deltagerne i den praktiskmoralske diskursen ville rett og slett være i ferd med å bygge et nytt felleskap og ha muligheten til å etablere fellesforståelse. Dette vil jeg påpeke er et viktig poeng, som i stor grad synes å samstemme med "bli-kjent-fasen" Gadamer fremhever som kjennetegn på innledningen av alle ekte samtaler.¹⁸⁰

Jeg vil fremheve at Dewey har en tolkning av språket som ligner Platons versjon. Jeg tenker da på en versjon slik Halliwell tolker Platon. Platon synes å ha problemer med å håndtere eller beskrive representasjoners iboende natur. Han viser likevel at representasjoner fungerer i bruk, og viser hvordan forståelse hviler på bruken.¹⁸¹ Vi kan til og med bedømme kvaliteten på representasjonen som brukes. Et sosialt felleskap kjennetegnes ved fellesvanene deltagerne har for å representere det samme med de samme ord. Diskursens deltagere skulle ha alt å tjene på å samordne sine språkvaner. Deltagerne synes å være avhengige av å være i en prosess av å etablere konvensjoner for bruk av ord og setninger slik Sokrates påpeker det i

¹⁸⁰ Gadamer 1989:303

¹⁸¹ Halliwell 2002:59

Cratylus.¹⁸² Uten visse fellesvaner vil den enkeltes språkbruk fremstå som ubegripelig for de andre deltagerne.¹⁸³

Språket, i sin opprinnelige form, representerer nettopp *noe*. Språket i seg selv, ville være like uforståelig som et kart uten tilknytning til et terreng, dersom det ikke representerte noe. Uten dette forholdet synes ”språklige” uttrykk å være selvrefererende ubegripelige abstraksjoner. Disse synes riktignok å kunne ha konvensjoner for bruk i en del sammenhenger, men vil i følge Dewey, være representasjoner av en u håndterlig størrelse. Alternativt kan konvensjonsløse ”fritt svevende” lyder og symboler, i beste fall, kunne oppfattes som lydimpromvisasjoner. Slike lydimpromvisasjoner kan vanskelig kobles til formidling og forståelse.

Det er fordi vi kjenner konvensjonene for bruken av ordene, eller antar at den som sier noe kjenner konvensjonen for bruken av ordene, at vi kan snakke med hverandre med intensjon om å bli forstått.¹⁸⁴ Hvis vi derimot opplever at det vi sier ikke er forståelig, så ser det ut til at både den som kommer med ytringen og den som er ment å forstå det som ytres, må gjennom en slags felles læreprosess for at språkhandlingen skal ha mulighet for å lykkes. Er ingen *åpne* for denne prosessen vil det ikke kunne skje forståelse.

La meg gjøre en liten oppsummering: For å danne fellesskap må vi ha felles forståelse.¹⁸⁵ Fellesskapet er mulig fordi vi er i stand til å lære av hverandre og oppnå felles handlingsmønstre og vaner. Språket er vår delte opplevelse av at visse uttrykk gjelder visse ting.¹⁸⁶ Språk er samtidig en betingelsen for å ivareta fellesskapet, og dermed også for å

¹⁸² *Cratylus* 434e-435b

¹⁸³ Språkfilosofi har blomstret etter at J. L. Austin påpekte talehandlingers konvensjonsstruktur. Austin belyser poenget under en forelesningsrekke i 1955 ved Oxford, og utdyper det senere i en artikkel (1990:105-107). H. P. Grice følger så med å fremhever språkets intensjonelle sider (1994:21-29), og belyser intensjonens sentrale plass i meningsfylte ytringer. P. F. Strawson følger på med å påpeke at det er i spennet mellom intensjoner og konvensjoner språkets struktur er å finne, og viser til at ingen språkhandlig har skjedd uten at det også har skjedd *uptake*. Her henviser han til J. R. Searle og hans begrep om; 'secure uptake' (1990:115-125). Strawson tar et overblikk over problemstillingen i artikkelen "Intensjon and Convention in Speech Acts", og viser til oppdagelsene til Austin, Grice og Searle (1994:40-56). Hensikten med at jeg henviser til disse språkfilosofene er å fremheve at det ”nye” de kommer med trolig ikke ville virket fremmed for verken Platon eller Dewey.

¹⁸⁴ En analytisk filosof som Donald Davidson skriver i en artikkel (2001:219-220) at om jeg ikke visste hva andre tenkte, så ville jeg ikke hatt egne tanker, og dermed ville jeg ikke visst hva jeg selv tenkte. Om jeg ikke visste hva jeg selv tenkte, så ville jeg mangle evnen til å ta mål av andres tanker. Å ta mål av andres tanker krever at jeg lever i den samme verden som andre, og at jeg deler mange av de samme reaksjonene til ulike sider av denne verdenen inkludert verdiene. Davidson skriver i samme essay at utveksling av tanker synes å skje gjennom språket (s. 209). Dewey påpeker allerede i 1916 lignende elementer ved språk og forståelse.

¹⁸⁵ Dewey 1985:4-7

¹⁸⁶ Dewey 1985:19

etablere nye fellesskap.¹⁸⁷ Språket er *verktøyet* vi bruker for å uttrykke den saken vi ønsker å gi et uttrykk. Dette er imidlertid ikke en uforanderlig rutine, men en samhandling og deltagersituasjon.¹⁸⁸ Dette er en læreprosess¹⁸⁹ og en deltagelse og deling i felles aktivitet, der læreren lærer av eleven, og eleven, uten å vite det, er en lærer.¹⁹⁰ Etter hvert vil jeg også vise at en kontinuerlig revisjon av våre språkvaner er nødvendig om vi ikke over tid skal ende som fange i språktradisjonen og få problemer med å fungere i fellesskapet.¹⁹¹

Dette ser gjerne naivt enkelt, greit og idyllisk ut. Det er bare å være rasjonell og kontekstnær, så vil diskursen lykkes. Jeg må fremheve at det er nettopp på dette punktet Dewey viser sin styrke i forhold til Platon og Gadamer. Det synes nesten å være slik med Platon og Gadamer at bare en får innsikt, så ordner det meste seg i forhold til formidling og forståelse. Gjennom Dewey vil jeg etter hvert vise at det finnes en mengde hindre. Våre vanemessige måter å tenke løsninger på kan være til hinder for en vellykket diskurs. En vane kan være et hinder fordi det henger sammen med sterke behov for å håndtere problemer på visse måter. Vanetenkningen til hjemmehjelpen og pengefordeleren, i det ovenstående eksempelet, kan altså være til hinder for at de ”ønsker” å forstå hverandre. Dette kan være til hinder selv om de begge synes å snakke både forståelig og kontekstnært. Jeg vil senere utdype hvordan deres ulike vanebehov vil kunne være til hinder, fordi alternative måter å løse eller betrakte et problem på ofte vil vekke uro og antipati.¹⁹² Så selv om deltagerne forstår hverandre språklig og de formidler sitt ståsted i forhold til en kontekst, så vil de likevel kunne være hindret i å være åpne for å ta inn over seg den andres synspunkter.

Åpenhet og metodens natur

Jeg vil begynne denne delen av undersøkelsen i det trettende kapittel i *Democracy and Education*.¹⁹³ Kapittelet heter *The Nature of Method*. Dewey undersøker her hva som ligger til

¹⁸⁷ Dewey 1985:43

¹⁸⁸ Dewey skriver om holdningsforskjellene mellom deltagere og tilskuere på side 131 i *Democracy and Education*. Hans Skjervheim henviser nettopp til Dewey når han skriver sitt kjente essay: *Deltakar og tilskodar*. Dette er viktige innsikter som Dewey er tidlig ute med.

¹⁸⁹ Dewey 1985:167

¹⁹⁰ Paulo Freire i *De undertryktes pedagogikk* skriver om elev-lærer og lærer-elev forholdet i dialogpreget undervisning. Freire henviser ikke til Dewey, men det er spennende å registrere at Dewey skriver om dette forholdet 52 år før Freire. Freire blir en stor inspirasjon for 70-talls pedagogikken.

¹⁹¹ Dewey 1985:177

¹⁹² Dewey 1927:61

¹⁹³ Dewey 1985:171

grunn for metoder for læring.¹⁹⁴ Kapittelet handler om hva som gjør læring mulig, og hva som er forutsetningen for å kunne lære av hverandre. Kapittelet er samtidig en utvidet beskrivelse av menneskets naturlige mottagelighet for læring.

Dewey skriver at visse *holdninger* er sentrale, når en på en *tankemessig effektiv måte* ønsker å forstå en sak (subject matter).¹⁹⁵ Blant de viktigste regner Dewey direkterettethet (directness), gjestfri tanke (open-mindedness), helhjertethet (single-mindedness/whole-heartedness), og ansvar (responsibility). Han skriver at disse holdningene ikke er noen slags teknikker en tilegner seg. Mennesket har naturlig slike effektive holdninger. Det sosiale fellesskapets eksistens baserer seg på slike holdninger. Dessverre er det ofte slik at disse naturlige holdningene hindres, og dermed hindres også læring og forståelse.

Det Dewey beskriver i kapittel tretten er altså noen av kjennetegnene (han mener det finnes flere) ved den naturlige mottageligheten mennesket har for læring. Individet har et potensial eller en slags naturlig åpenhet for å forstå og for å lære.¹⁹⁶ Dewey skriver at de ovenstående kjennetegnene er svært sentrale holdninger. Holdningene direkterettethet, gjestfri tanke, helhjertethet og ansvar er grunnleggende elementer i effektiv tenkning. Å ha slike holdninger er ikke det samme som å være seg bevisst holdningene. I utgangspunktet er disse noe spontane, naive og ukompliserte. Dette er holdninger vi har når vi møter verden naturlig. Dewey ser ut til å beskrive holdningene slik:

Direkterettethet er ikke vår bevisste tillit til egen kapasitet, men vår ubevisste tro på mulighetene i situasjonen.¹⁹⁷ Direkterettethet er å være spontant og uhindret rettet mot saken en forsøker å forstå.

Å ha *gjestfri tanke* er ikke det samme som å henge opp et skilt der det står: "Bare kom inn; det er ingen hjemme." Å ha gjestfri tanke er å være tilstede, og samtidig ha en åpen dør. Dewey skriver hvordan *open-mindedness* er forskjellig fra *empty-mindedness*: "But there is a kind of passivity, willingness to let experiences accumulate and sink in and ripen, which is essential

¹⁹⁴ Hahn Lewis E. (1970:36) henviser til et essay av John Dewey der han skriver at filosofi må slutte å være et instrument for å håndtere filosofers problemer, og istedet bli en metode, kultivert av filosofer, for å håndtere problemene til mennesker.

¹⁹⁵ Dewey 1985:180

¹⁹⁶ Dewey 1985:180

¹⁹⁷ Dewey 1985:180

of development.”¹⁹⁸ Å ha gjestfri tanke er en del av det å kunne eksistere i et sosialt felleskap. Fellesskapet, det sosiale liv, er identisk med kommunikasjon, og all kommunikasjon (og dermed alt ekte sosialt liv) har elementer av læring.¹⁹⁹ Det sosiale liv opphører å eksistere dersom det ikke skjer læring, samtidig som prosessen i det å leve sammen i seg selv er en læreprosess. Det ser altså ut til å være gode og nødvendige grunner for å være aktiv og ikke hindre den naturlige gjestfrie tanke å kunne virke. Det dreier seg om å *fungere* bedre i fellesskapet. Å ha en sta, statisk eller lukket tanke, er å lukke bevisstheten for nye stimuli og hindre tankens utvikling. Å ha gjestfri tanke er å ha den naturlige holdningen til et barn. Å ha lukket tanke er en slags intellektuell alderdom.

Helhjertethet er min oversettelse av Deweys uttrykk *single-mindedness* eller *whole-heartedness*.²⁰⁰ Dette handler om balansen mellom våre egne behov, våre ønsker om å anerkjennes av andre i det sosiale fellesskapet, og vårt naturlige behov til forstå det fremmede. Vi kan ikke tvinges til å gå helhjertet inn for å forstå en sak. Om våre behov (gjerne da som innarbeidede vaner), som er umiddelbare og påtrengende, er rettet mot noe annet enn det vi ønsker å være rettet mot, så er vi oppe i en konflikt. De dypere lag av vår bevissthet, våre sterkeste begjær, synes nærmest på en kausal måte å være lukkede, og synes bare til en viss grad å kunne undertrykkes. Fokus mot saker som er i strid med denne typen behov vil ikke være helhjertede, bare halvhjertede. Helhjertethet er en slags utvunget rettethet mot saken, der våre behov og ønsker til en viss grad samstemmer. Deweys beskrivelse av helhjertethet synes å si noe om viljens begrensninger, og antyder kanskje hva som er grunnen til at personer med ulike etiske ståsteder kan få problemer i praktiskmoralske diskurser. Beskyttelse av eget etiske ståsted er kanskje et slikt grunnleggende behov. Kanskje Dewey her er inne på grunnen til at vi så lett i samtale hardnakket forsvarer våre grunntanker fremfor å stille spørsmålstegn ved dem (heller strid enn samtale).

Ansvar er en intellektuell holdning som dreier seg om det å kunne vurdere, i forkant, de sannsynlige konsekvensene av noe vi har intensjoner om å gjøre.²⁰¹ For å kunne ta ansvar må vi ha en opplevelse av kontroll. Å ha kontroll vil si å ha erfaring med at når vi gjør visse ting med omgivelsene våre, så gjennomlever vi i etterkant visse reaksjoner eller konsekvenser. Å

¹⁹⁸ Dewey 1985:183

¹⁹⁹ Dewey 1985:8

²⁰⁰ Dewey 1985:183

²⁰¹ Dewey 1985:185

ikke ha kontroll er å handle uten retning. Dette er noe tilfeldig og ukontrollert.²⁰² Selv om vi forventer visse konsekvenser, betyr ikke det at vi ikke er klar over at våre handlinger noen ganger kan få uventede konsekvenser. Slike uventetheter er en del av læreprosessen og muligheten til utvidet forståelse og læring. Å ta ansvar er også en grundighet eller en evne til å stå løpet ut. Det er holdningen som gjør at en søker kontroll og som gjør at en ikke gir seg før en forstår.

Dewey antyder også hvor kilden til åpenhet kan være å finne. Han skriver:

Our conscious thoughts, observations, wishes, aversions are important, because they represent inchoate, nascent activities. They fulfill their destiny in issuing, later on, into specific and perceptible acts. And these inchoate, budding organic readjustments are important because they are our sole escape from dominion of routine habits and blind impulse.²⁰³

Dewey skriver her om de aktiviteter som er utviklende. Dette er de spirende og på-vei-til-å-springe-ut justeringsfaktorene som kroppen har. Disse fremstår som tanker, observasjoner, ønsker og aversjoner. De er svært viktige. Kanskje er disse i-ferd-med-å-fødes (vordende) aktivitetene vår eneste rømmingssvei fra å bli dominert av vaner eller blinde retningsløse impulshandlinger. Kanskje er de også grunnlaget for moral og redningen fra umoralsk lukkethet.

Åpenhet er ikke bare det naturlige utgangspunktet for et barn. Åpenhet er også det naturlige utgangspunktet for et menneske som ikke ønsker å være dominert av rutinepreget tenkning eller vilkårlige handlinger han ikke forstår konsekvensene av. Åpenheten synes å være forutsetningen både for å overleve og for å nyte en viss frihet. Overlevelsen gjelder ikke bare barnet, men også det sosiale fellesskapet gjennom å ivareta de opparbeidede vaner, erfaringer og tradisjoner. Dette er igjen utgangspunktet for at det sosiale fellesskapet kan videreføre erfaringer slik at barnet ikke må oppdage alt selv. Åpenheten synes å være en forutsetning for å kunne kommunisere med de andre i fellesskapet. Felles bruk av ord om de samme tingene er en del av den grunnleggende læreprosessen. Dewey fremhever så visse kjennetegn ved denne åpenheten. Den handler om en rettethet over våre handlinger, en gjestfrihet ovenfor det nye, et helhjertet fokus og en utholdenhet. I den kommende del vil jeg rette et fokus mot hvordan vaner kan være til hinder for slike holdninger.

²⁰² Dewey 1985:32

²⁰³ Dewey 1985:357

Å bli fanget av vaner

Metodens natur er altså, i følge Dewey, en påstand om hvordan forståelse og læring skjer naturlig. Den kjennetegnes av at visse holdninger gjør tenkningen effektiv. Utgangspunktet er likevel en grunnleggende åpenhet for det fremmede. Det er ikke et problem at vi etablerer vaner. Det er heller ikke et problem at disse vanene bidrar til rigiditet og kontroll. Det bidrar gjerne bare til at vi handler og tenker mer effektivt. Problemet oppstår når vi fanges i en lukket måte å tenke på.²⁰⁴ Problemet er når rigiditeten og kontrollen blir rutine og automatikk.²⁰⁵ Å frigjøre oss fra en slik lukkethet er å fjerne hindrene, og la det naturlige og spontane fungere slik det gjør i sin opprinnelige form.

Vaner blir lett rutiner. Rutiner resulterer gjerne i at sammenhengen mellom handlinger og konsekvenser mistes av syne.²⁰⁶ Dette er et tap av det ”friske” perspektivet, og et tap av den gjestfrie tanken. Rutiner bidrar ikke til åpenhet for andre konsekvenser enn de vi hadde intendert. En vane kan dermed lett få ”taket” på oss, i stedet for at den hjelper oss til å ha ”taket” på tilværelsen. Den rigide og ”fastgrodde” vane lukker for variasjon, og kan fungere som et slags mentalt fangenskap.

”Overlevert” og ”udiskutabel” tradisjon kan ligne på fastgrodde vaner. Tradisjoner er i utgangspunktet lagring av fellesskapets erfaringer som fellesvaner, men de finnes også i en mer pervertert form. Det skulle være mulig å tenke seg tradisjoner vi påtvinges, og samtidig gjerne blir frarådet å stille spørsmålstegn ved. Å måtte underkaste seg slike tradisjoner kan være å tre inn i en type forhånds etablert mentalt fangenskap. Felleskap som har forventninger om diskusjonssløs underkastelse av tradisjoner som de betrakter som særlig verdifulle, skulle ikke være helt ukjente. Innarbeidelse av vaner, på denne måten, synes å befinne seg et langt stykke fra vanenes ”egentlige” og ideelle rolle. Om vaner skulle innarbeides på den ene eller andre måten, så vil jeg likevel fremheve at de kan være like sterke og påtrengende behov.

²⁰⁴ Dewey 1985:177

²⁰⁵ Olafson (1977:181) skriver om hvordan Dewey hevder at den store fienden av tenkning er rigiditet i mentale vaner som forblir harde og fastlåste i møte med nye erfaringer. Dette perspektivet mener Olafson er med på å vise Dewey som en antidogmatisk tenker.

²⁰⁶ Dewey 1985:53

Når vanene fjerner seg fra oppdagelsen av sammenhenger, eller når vanene er et resultat av påtvungne udiskutable tradisjoner, så synes de å kunne bli særlig sterke og påtrengende. Både rutinepregede vaner og udiskutable tradisjoner synes å kjennetegnes av en felles faktor. De er begge preget av å ha etablert seg over tid. Den rutinepregede vanen har etablert seg og ”grodd fast” i individet over tid, og tradisjonen har etablert seg og ”grodd fast” i fellesskapet over tid. Jeg vil så minne om at vaner, uansett form, aktiviseres på en umiddelbar måte. Vanene blir da en slags mental autopilot. Vaner kan det derfor synes å være svært vanskelig å håndtere og stille spørsmålsteget ved.

Påvirkning ut fra fellesskapets tradisjoner, selv om de en eller annen gang var en erfaring for noen i fellesskapet, kan ha en annen ”bivirkning”. De kan være med å hindre den enkelte i å gjøre egne reelle erfaringer. Læring, og det å gjøre seg erfaringer, står i relasjon til å oppdage sammenhenger. Å gjøre seg slike erfaringer involverer tenkning og refleksjon. Vi må ”gruble” oss frem til å oppdage sammenhenger. En fortsettelse av lærings- og refleksjonsprosessen skjer når individet forsøker å fremkalle intenderte konsekvenser ut fra den tidligere oppdagede sammenhengen. En går gjerne glipp av oppdagelsen av sammenhengen dersom en tvinges av fellesskapet til å gjøre noe på bestemte måter. Dette gjør individene ufrie, tankemessig lukkede, og i mindre grad i en tilstand av opplevelse av kontroll. Tradisjonen, i pervertert form, tas da ikke vare på i fellesskapet fordi det er effektive måter å handle på, men fordi tradisjonen får en slags verdi i seg selv. Dette bidrar verken til å handle med kontroll eller til en åpenhet for det fremmede.

Jeg har gjennom Dewey vist hvordan det synes å være naturlig å ha en åpenhet for det fremmede, fordi det gir oss både frihet og kontroll. Samtidig viser det seg at den effektiviteten vaner og tradisjoner gir oss kan gjøre oss ufrie og kan være til hinder for å oppdage nye sammenhenger. Det kan også se ut til at en lukket tenkning ikke kan være noen utgangsposisjon, og at tanken kanskje bare kan lukkes først etter en tid med åpenhet.

Forutsetningen for å tilegne seg nye vaner er altså en åpenhet og en evne til eventuelt å kunne endre allerede innarbeidede vaner. Gjennom aktiv refleksjon synes vi å kunne dempe sterke krefter som kan hindre utfoldelsen av de naturlige holdningene. Å være hindret er å være fanget i vaner og tradisjon.²⁰⁷ Vaner og tradisjoner gir oss i utgangspunktet kontroll, og har

²⁰⁷ Dewey 1985:177

derfor en grad av nødvendighet over seg. Likevel synes det å være slik at en forutsetning for å være fri er et reflektert forhold til sine vaner, og en villighet til å endre dem.²⁰⁸ Det er her samtidig viktig å fremheve Deweys fokus på det å være helhjertet. Å være helhjertet er ingen enkel oppgave. Det er ikke slik at det bare er å bestemme seg for å være helhjertet, eller forlange at andre skal være det. Vanene våre er som sagt umiddelbare og påtrengende behov. Dewey skriver, at forstyrrelser av våre veletablerte vaner ofte følges av uro og antipati.²⁰⁹ I samme bok skriver han at de fleste har motstand mot å få sine vaner forstyrret.²¹⁰ En fremmed tanke er forstyrrende og skaper uro i forhold til det vi tror på. Om det ikke var slik, så var ikke tanken fremmed.

Med dette i tankene synes det å være viktig for deltagerne i en praktiskmoralsk diskurs å begynne samtalen med et ikke-kontroversielt fellesprosjekt. Det synes ikke å være noen gagnende strategi å utfordre våre påtrengende behov. Vi må ta hensyn til de "irrasjonelle" kreftene i samtalen. Dersom vi ønsker å bedre våre muligheter for å lykkes i diskursen, så synes det å være vesentlig å ta på alvor våre påtrengende vanebehov. Dette er et poeng jeg vil påstå verken Platon eller Gadamer helt klarer å gripe.

Jeg vil derfor fremsette et forslag til et slikt fellesprosjekt. Mitt forslag er at grupper med ulike etiske ståsteder kunne innlede samarbeidet med å forsøke å oppnå konsensus i forhold til hvilke krav som kunne stilles med tanke på formidling, åpenhet og forståelse i selve diskursen. Prosjektet skulle være aktuelt for deltagerne, og skulle ha en klar kobling til den konteksten de befinner seg i. For deltagere i diskursen ville jeg også tro at prosjektet ville oppleves som mindre kontroversielt enn å måtte håndtere konflikten mellom deres ulike etiske ståsteder. Samtidig vil jeg påpeke at dersom et slikt prosjekt skulle oppleves som kontroversielt, så synes det i enda mindre grad å være rom for å oppnå konsensus mellom motstridende etiske ståsteder. Tanken er at opplevelsen av å kunne håndtere et ikke-kontroversielt prosjekt, kan bidra til å etablere åpninger og fellesrefleksjoner som kan styrke oss i muligheten for siden å kunne arbeide med mer kontroversielle prosjekter.

Her er det mulig å peke tilbake på Platon. Platon skriver at om vi vil oppdra våre barn og unge på en god måte, så må visse kriterier tilfredstilles. Om oppdragelsen skal gi motivasjon til

²⁰⁸ Dewey 1985:53-57

²⁰⁹ Dewey 1927:61

²¹⁰ Dewey 1927:59

etterfølgelse og bidra til det gode, er det ikke likegyldig hvordan dette gjøres. Den ikke-kontroversielle samtalen har et tilsvarende læringsmål. I den ikke-kontroversielle praktiskmoralske diskursen skal vi forsøke å forstå og lære hva den andre forsøker å formidle. Motivasjonen for læring vil da, i følge Platon, bero på om det som forsøkes formidlet er gjenkjennelig og oppleves å kunne være velfungerende. Den praktiskmoralske diskursen vil videre ivaretas og virke motiverende for partene om de opplever at det som blir forsøkt formidlet vil kunne bidra til langvarig sunnhet i det mellommenneskelige forholdet.

Til slutt i denne delen av oppgaven vil jeg presentere et interessant knutepunkt i Deweys tenking. Dewey kobler læring til det moralske. I slutten av sin bok *Democracy and Education* hevder han at læring og moral på en grunnleggende måte henger sammen.

Læring som en grunnleggende moralsk interesse

Dewey skriver: “Interest in learning from all contacts in life is the essential moral interest.”²¹¹ Dewey er filosof og pedagog. Han betrakter all *læring* som bidrar til å utvikle evnen til å dele erfaringer på en effektivt måte i det sosiale liv som et moralsk gode. Læring er den rekonstruksjon og reorganisering av erfaring som øker meningen og betydningen av erfaring, og som øker muligheten for å gi retning til senere erfaring.²¹² Gjennom læring kan vi ta ansvar for våre handlinger. Vi kan ta ansvar fordi vi forstår sammenhenger.

Læring begynner med impulsiv handling. Impulsiv handling kan sies å være retningsløs og blind. En person som impulsivt stikker fingeren inn i et brennende lys for første gang, gjør dette uten å kjenne til konsekvensene. Om denne hendelsen fører til læring avhenger av om personen forstår sammenhengen mellom det brennende lyset og smerten. Dersom det har skjedd læring vil personen i større grad kunne gi retning til lignende handlinger i fremtiden. Nå kjenner han konsekvensen til denne typen handling. Han kan fortsatt brenne seg, selv om han har oppdaget sammenhengen, men nå vil det enten skje med intensjon eller som følge av uoppmerksomhet. Gjennom kjennskap til sammenhengen mellom våre handlinger og konsekvensene de medfører, kan vi få ting til å skje slik vi ønsker de skal skje. Vi kan altså ta ansvar for våre handlinger. Det å kunne ta ansvar er altså først og fremst noe positivt. Vi kan ta ansvar fordi vi har en viss kontroll.

²¹¹ Dewey 1985:370

²¹² Dewey 1985:82-84

Hva skulle så dette ha med moral å gjøre? En del av svaret er opplagt. Ansvar og intensjon er vesentlige faktorer i å kunne handle moralsk. Likevel er moral, sett i relasjon til hva som er rett og godt, noe utover ansvar og intensjon. En person med kontroll over det han gjør kan intendere onde konsekvenser. Innsikt utover ansvar og intensjoner synes å være nødvendig for å kunne vurdere hva som er rett og galt, ondt og godt. Deweys løsning er å påpeke at mennesker stor sett er ganske like. Mennesker har svært like behov når det gjelder mat, beskyttelse, seksualliv, anerkjennelse, selskap og konstruktive aktiviteter.²¹³ Mennesker, som i det minste tilhører samme samfunn eller fellesskap, er så like, at de skulle ha gode muligheter til å bli enige i moralske spørsmål, så lenge de klarer å være rasjonelle.²¹⁴ Dewey mener videre at mennesker generelt er svært like. Han ser få hindringer for at personer, selv fra forskjellige fellesskap skulle kunne bli enige, så lenge de klare å holde samtalen på et rasjonelt nivå. Dewey skriver at selv om enkelte eksperter fremsetter ekstreme eksempler, som er ment å vise hvorfor slikt samarbeid ikke skulle kunne fungere, så er disse nettopp bare ekstreme eksempler. De gir ikke grunnlag for å kunne hevde at moralsk relativitet kan opprettholdes.²¹⁵

Dewey skriver hva som skjer når det rasjonelle hindres eller er fraværende:

If intelligent method is lacking, prejudice, the pressure of immediate circumstance, self-interest and classical interest, traditional customs, institutions of accidental historic origin, are **not** lacking, and they tend to take the place of intelligence.²¹⁶

Akkurat i forhold til dette punktet synes det å være mulig å knytte det moralske til åpenhet og læring. Stort sett vil vi ikke være uenige om det moralske. Vi er for like, og har for mange grunnleggende like behov. Moralsk uenighet, i ekstrem grad, skulle ikke kunne opprettholdes mellom rasjonelle mennesker. Så lenge vi opprettholder rasjonell tenkning, så kan vi klare å bli enige. Det umoralske er først og fremst å la den rasjonelle åpenhet hindres i å virke. Hindres det rasjonelle, så blomstrer i stedet fordommer, egoisme, vaner og tradisjoner. Uten rasjonell motstand kan disse gjerne bidra til ikkegagnende konsekvenser. Dewey synes dermed å kunne hevde at det å ikke være åpen for ny læring kan betraktes som en slags umoralskhet.

²¹³ Dewey i Rachels 1977:167-168

²¹⁴ Rachels 1977:168

²¹⁵ Dewey i Rachels 1977:168 (Fra Dewey John 1927. "Anthropology and Ethics" I: Ogburn W. and Goldenweiser A. *The Social Sciences*. Boston: Houghton Mifflin)

²¹⁶ Dewey i Rachels 1977:165 (Fra Dewey John 1960. *The Quest for Certainty*. New York: Capricorn Books)

Å atskille intensjonene fra konsekvensene er ofte et typisk tegn ved dogmatisk lukkede posisjoner. Tradisjoner og vaner kan fremstå på denne måten. De forsvarer gjerne som riktige selv når de synes å medføre ikkegagnende konsekvenser. De ikkegagnende konsekvensene hevdes gjerne i slike sammenhenger å ikke stamme fra den intensjonelle handlingen, men hevdes i stedet å ha med andre faktorer å gjøre. Enkelte kan dermed hevde at de handler riktig eller godt selv om deres handlinger synes å frembringe ikkegagnende konsekvenser.

Pliktetiske strategier kan i noen tilfeller ha slike tendenser. Det viktigste blir å handle rett og godt, og i noen grad se bort fra konsekvensene.²¹⁷ Alternative strategier kan være å hevde at våre intensjoner er irrelevante så lenge konsekvensene av det vi gjør blir gode.

Konsekvensetiske strategier kan i noen tilfeller ha slike tendenser.²¹⁸

Denne oppdelingen mellom det indre og det ytre, mellom intensjoner og konsekvenser er, i følge Dewey, bare ulike skoleretningers forsøk på å identifisere moralens startsted.²¹⁹

Pliktetiske ståsteder og konsekvensetiske ståsteder skaper kunstige skiller mellom intensjoner og konsekvenser. Det indre tankemessige og de ytre hendelsene henger sammen. De skal ikke skilles. Å handle ut fra plikten alene, eller å bare fokusere på de nyttige konsekvensene er å oppløse den naturlige sammenhengen mellom intenderte handlinger og konsekvenser.

Platons *krav* til formidleren og Deweys *betingelser* for læring, kan kanskje i denne sammenheng også kritiseres for å utgi seg for å være universelle. Dermed kan kanskje de også rammes av kritikk for å være dogmatiske og lukkede posisjoner. Jeg mener de begge er av en annen type enn de mer universalistiske. Platons forskjellige *krav* til formidleren er prosessuelle uten å være formelle. De kan kanskje beskrives som en slags ontologiske strukturer ved det å forsøke å formidle. Det er ikke slik at den som forsøker å formidle kan lære seg en setning, bruke en fastlagt formell eller bruke et handlingsalternativ han har regnet seg frem til, og dermed kunne forvente fastlagte konsekvenser. Når Platon gjennom Athenere uttrykker at ordrepresentasjonen skal være gjenkjennelig, velfungerende og gagnende, så er dette ingen fastspikret lov, en mekanisk formell eller noe som kan forhåndsberegnes. Bedømmelseskriteriene består heller av elementer fra alt dette. Våre erfaringer danner et viktig utgangspunkt. Gjennom våre erfaringer kan vi intendere visse

²¹⁷ Jeg hevder ikke her at deontologiske og pliktetiske strategier *må* fungere på denne måten. Jeg vil bare grovt illustrere det Dewey hevder er kunstige skiller i etisk teori.

²¹⁸ Jeg hevder ikke at teleologiske og konsekvensialistiske strategier *må* fungere på denne måten. Jeg vil bare grovt illustrere det Dewey hevder er kunstige skiller i etisk teori.

²¹⁹ Dewey 1985:356

konsekvenser. Konsekvensene kan likevel bli annerledes enn vi intenderte. De uventede konsekvensene er så nye erfaringer som kan danne refleksjonsgrunnlag for fremtidige handlinger. Den som forsøker å formidle kan ikke sikkert vite konsekvensene på forhånd. Han kan intendere og ville det gode, men det er først når konsekvensene fremtrer at han kan undersøke om han faktisk har hatt suksess. Formidling, samtale og etikk er ikke matematikk, og synes ikke å inneholde hemmelige aksiomer vi kan bruke til å sikkert forhåndsberegne konkrete konsekvenser. Det beste vi kan gjøre er å handle med en viss praktisk klokskap, fra tilfelle til tilfelle, der erfaringer, intensjoner, konsekvenser og refleksjon vil være blant faktorene.

Deweys *betingelser* for læring synes også å være prosessuelle på en lignende måte. Vi synes å delta i en evig justeringsprosess der refleksjon og sammenhengen mellom intensjoner og konsekvenser ikke gir rom for lukkethet. Lukketheten er kunstig og umoralsk. Det moralske er å la den naturlige åpne refleksjon få skje. Dette er en uavsluttbar prosess og ikke et engangsbedømbart produkt.

Likevel, helt til slutt i denne delen av oppgaven, opplever jeg en uro i forhold til det Dewey skriver. Jeg savner noe Platon fokuserer på. Bekymringen retter seg mot om menneskelig vekst og rasjonalitet nødvendigvis fører til det gode. Rasjonalitet har i de siste hundre år ført til mye ondskap og elendighet. Her er kanskje Dewey for optimistisk, og kunne trenge ”hjelp” fra Platon. En kritiker av Dewey skriver:

Thus either Dewey's theory commits us untenably to accepting as good the outcome of growth, whatever that may be, or it leaves us with the notion of goodness unexplicated.²²⁰

Kanskje dette er en indikasjon på at Deweys betraktninger kan foredles i møte med Platons tenkning.

²²⁰ Holmes 1992:130

DEL V - Sammenligninger

En liten oppsummering og innledning

Jeg har så langt i stor grad tatt for meg Platon, Gadamer og Dewey hver for seg. Nå skal jeg studere dem sammen. Jeg tror det vil være fruktbart å forsøke å studere teoriene deres som en koherent helhet. Det er kanskje et kontroversielt forsøk, og selvsagt ikke noe som kan hevdes å ha noe med de ulike teoretikernes opprinnelige intensjoner å gjøre. Jeg tror likevel et slikt forsøk kan bidra til innsikter som kanskje ikke kunne oppdages dersom tekstene bare ble studert hver for seg.

Jeg ønsker å starte denne delen av oppgaven med et lite tilbakeblikk som kanskje kan vise noe av årsaken til at nettopp disse teoriene ble valgt. Jeg vil fremheve at jeg var kjent med de tre hovedtekstene jeg har analysert lenge før oppgaven ble påbegynt. Med hovedtekster mener jeg den engelske oversettelsen av Platons samlede verker: *Plato Complete Works* (1997), den engelske versjonen av Hans-Georg Gadammers hovedverk: *Truth and Method* (1989), og John Deweys hovedverk: *Democracy and Education* (1985). Tidligere har jeg studert disse tekstene hver for seg, og har erfart at de har satt i gang mange av de samme tankeprosessene. Det var likevel først når jeg kom i kontakt med Stephen Halliwells *The Aesthetics of Mimesis* (2002), at jeg fikk en klar følelse av at det kunne være mulig å studere tekstene som en slags samlet helhet.

Tekstene har vekket assosiasjoner som ligner hverandre i forhold til hvordan å praktisere dialogen på en konstruktiv måte. Jeg har tidligere arbeidet en del med spørsmål knyttet til dialogen. Som følge av dette opplever jeg stadig å være på en bevisst eller ubevisst jakt etter elementer som kan belyse noen av dens mysterier. Analysen av teoriene er derfor i forhold til en meget bestemt helhet. Helheten er den praktiskmoraliske diskursen.

Jeg opplever altså at det er Halliwells tolkning av Platon som åpner muligheten for å se koblinger mellom tekstene. Halliwell tolker likevel verken Dewey eller Gadamer. Det som er vesentlig med hans innspill, er at han åpner for å tolke Platon som ikke-dogmatisk. Både Dewey og Gadamer kritiserer Platon for å være nettopp det. Dewey gjør dette eksplitt²²¹ og

²²¹ Dewey 1985:275

Gadamer mer implisitt.²²² Dewey og Gadamer viser likevel stor interesse for Platon. De både bruker og videreutvikler en del av hans tenkning, men viser samtidig at i forhold til dogmatisme er det et klart skille mellom dem og Platon. En mulighet for å tolke Platon som ikke-dogmatisk skulle dermed være av interesse. Dersom Halliwells tolkning kan hevdes å være rimelig, så mener jeg det skulle gi grunner for å rette nye blikk mot Dewey og Gadamer i forhold til Platon. Jeg tror dette også skulle åpne for å studere dem i forhold til den samlede helheten, den praktiskmoralske diskursen.

Som en kort oppsummering så langt, vil jeg skissere noen trekk ved den helheten jeg nå skal i gang med å beskrive. Jeg opplever det å være en slags kobling mellom Platon, Gadamer og Dewey i forhold til hvordan dogma kan være en hindring for formidling og forståelse. Platon anstrenger seg for å ikke skrive doktriner fordi språket synes å ha svakheter i sin mulighet til å representere eventuelle sannheter. Platon er opptatt av å bidra til forståelse gjennom god påvirkning. Den gode påvirkning er ment å bidra på en måte som gagnar i forhold til den enkeltes søken etter det gode, det skjønne og det rette. Gadamer viser at dogmatisk fangenskap er en mulig tilstand, men at det ikke er kompatibelt med forståelse. Han viser hva forståelse er, men ikke hvordan vi kan komme oss ut av et eventuelt dogmatisk fangenskap. Dewey beskriver så hvorfor slike hindringer som dogmatisme og doktriner har så stor kraft, og hvorfor de både er vesentlige og vanskelige å bekjempe. Han viser også hvordan slike utfordringene kan håndteres.

Det ser også ut til å være en kobling mellom Platon, Gadamer og Dewey i forhold til føringer, krav og kontrollmuligheter. Platon belyser problemene ved ulike former for ikke-gagnende formidling, og viser hvordan vi kan bedømme om det som formidles bidrar til langvarig sunnhet i det mellommenneskelige forholdet. Gadamer beskriver de nødvendige betingelsene som må være oppfylt for at vi skal kunne hevde at vi driver med forståelse. Dewey belyser til slutt hva vi bør kunne kreve av oss selv i forhold til det å være åpen og i forhold til det å forsøke å forstå. Forståelse og god formidling synes altså ikke å være relative aktiviteter, men synes samtidig å ekskludere dogmatisme.

²²² Gadamer 1989:114-115 og 313-315

I spennet mellom det relative og det dogmatiske

Begreper som 'relativ' og 'dogmatisk' trenger ikke nødvendigvis å befinne seg i hver sin ende av noe "spenn". Jeg vil derfor utdype dette noe. I denne sammenheng vil jeg bruke begrepene for å vise at verken Platon, Gadamer, eller Dewey mener at alle former for handlinger har samme verdi. Det er ikke relativt hvordan vi handler. Den relative enden av spennet synes ikke å være et reelt alternativ for noen av dem. De fremhever tvert imot faktorer som bedømmelseskriterier, betingelser og krav.

Samtidig fremhever de alle farene ved dogmatisk lukkede posisjoner. Som mennesker har vi ståsteder, vaner og tradisjoner, og det blir fremhevet å være både positivt og nødvendig. Likevel, uten kritisk refleksjon, kan slike posisjoner være lukket for læring, forståelse og konsekvensinnsikt. En total lukkethet i form av doktriner eller dogmatisme er et slags fangenskap. Den dogmatiske enden av spennet synes dermed heller ikke å være et alternativ.

Vi synes i stedet å bli oppfordret til å kjempe for å holde en prosess levende. Prosessen synes å befinne seg i spennet mellom det relative og det dogmatiske, og ha elementer av dem begge. Samtidig synes den gagnende prosess å være preget av at en ikke blir fanget i noen ender av spennet.

Jeg mener den praktiskmoralske diskursen har dette spennet som en spesiell utfordring. I en dogmatisk lukket modus, synes ikke deltagerne å være åpne for fremmede etiske synspunkter. Den som er dogmatisk lukket er kanskje utelukkende i et slags monologisk formidlermodus. Den dogmatisk lukkede "deltager" vil i beste fall bare ønske å markedsføre sitt syn, og kanskje ikke "egentlig" ha et ønske om å delta i noen samtale. Dersom Platons tolkning av formidling legges til grunn, er det likevel usikkert om denne "deltageren" engang ville klare å håndtere en formidleroppgave i noen god forstand.

Jeg mener det er rimelig å hevde at de tre teoretikerne jeg har arbeidet med, alle makter å bevege seg i det teoretiske spennet mellom relativisme og dogmatisme. Alle teoriene vil jeg hevde beskriver kvalitetene til den kritiske åpne tenkningen. De beskriver behovet for å være åpen for å stille spørsmålstegn ved "alt". Samtidig beskriver de, i den grad de alle kan kalles former for teorier, behovet for en type kontroll. Det ser ikke ut til at alle aktivitetsmoduser er like akseptable, og at relativistiske standpunkter i beste fall synes å kunne fungere som

kritiske perspektiv. Teoriene som jeg analyserer, synes derimot å beskrive faktorer som gjør det mulig å bedømme hvorvidt noen er i den modusen de hevder å være. Samtidig som de alle beskriver farene ved både relativistiske og dogmatiske posisjoner, vil jeg hevde de alle presenterer konkrete alternativer til dem.

Det som i denne sammenheng er av spesiell interesse, er at de konkrete alternativene er både klare og tydelige. Platons tekster synes å presentere noe så sterkt som *bedømmelseskriterier* for formidling. Gadamer påpeker hva slags aktivitet forståelse er, og fremhever *formelle forutsetninger* og *aksiomer* i forbindelse med denne aktiviteten. Deweys tekster belyser hva som kan hindre og fremme formidling og forståelse, hvorfor det er gode grunner til å være åpen og hvorfor det ser ut å være rasjonelt å *kreve* åpenhet av oss selv. Til tross for klarheten og tydeligheten i deres alternativer, vil jeg hevde at samtlige teorier ser ut til å unnsnippe dogmatisk fangenskap. Ingen av dem synes å levere ferdige doktriner. Alle synes i hvert fall å være klar over at "fellen" finnes. Teoriene synes heller å være ment som bidrag til å sette igang uavsluttbare refleksjonsprosesser. Om de faktisk lykkes med oppgaven å unnsnippe det relative og det dogmatiske, og om de faktisk åpner for uavsluttbare refleksjonsprosesser, håper jeg denne oppgaven er med på å belyse.

Gadamer fremhever følgende i siste setning i etterordet i sin bok *Truth and Method*: "The ongoing dialogue permits no final conclusion. It would be a poor hermeneuticist who thought he could have, or had to have, the last word."²²³ Gadamer er altså meget klar i forhold til å levere en ferdig doktrine. Jeg mener det er holdninger og teorier, av den typen Gadamer presenterer, vi må være på jakt etter når vi søker etter akseptable innspill i forhold til å kunne bidra til å håndtere praktiskmoralske diskurser på en ikke-dogmatisk måte.

Platon velger en annen strategi. Han synes å være så fokusert på å unngå dogmatisme, at når han bidrar med noe skriftlig, så velger han dialogformen. Platon levner ikke det skrevne ord noen stor ære, men betrakter dialogformen som et akseptabelt alternativ for å unngå å skrive doktriner. Gadamer har registrert dette og skriver:

We can see, further, how Plato tries to overcome the weakness of logoi, especially the written logoi, through his own dialogues. The literary form of the dialogue places

²²³ Gadamer 1989:579

language and concept back within the original movement of the conversation. This protects words from all dogmatic abuse.²²⁴

Samtidig som Platon forsøker å unngå dogmatisme, noe jeg mener skulle være utførlig beskrevet i oppgavedelen om Platon, avviser Platon både Protagoras doktrine om relativisme, og sofistenes relativistiske misbruk av ordkunst for å vinne diskusjoner. Relativisme synes ikke å være en akseptabel løsning for Platon. All påvirkning er ikke like god. Dette kan være noe av grunnen til at han presenterer måter å bedømme påvirkningen på i *Lovene II*.²²⁵ Bedømmelseskriteriene han presenterer gjennom Atheneren, er likevel ikke ferdiglagte strukturer. De kan ikke brukes på lignende måte som matematikk. På denne måten synes de å unngå dogmatiske føringer. Bedømmelseskriteriene er heller dialektiske i sin form. Å påvirke eller formidle er en prosess i vekselvirkning mellom å gjøre noe praktisk og deretter gjennomgå konsekvensene. Det er et slags håndverk. Det er gjennom øvelse vi blir dugendes i formidling og påvirkningskunst. Å være en som forsøker å formidle har en viktig relasjon til det praktiske liv. Det er ikke slik at vi kan forutse resultatet av vår påvirkning ved å lære oss bestemte spilleregler for denne aktiviteten. Det er heller slik at dette er noe vi lærer oss gjennom praktisk trening. Gjennom å reflektere over fruktene av vår påvirkning, kan vi etter hvert finstemme vår evne til å utføre denne kunsten. Vi blir aldri utlærte i denne oppgaven, det ser ut til å være en kontinuerlig og uavsluttbar prosess, der vi gjennom erfaring og refleksjon kan bli dyktigere formidlere. På denne måten kan det være rimelig å hevde at Platon unngår å presentere dogmatiske strukturer, samtidig som det kan hevdes at han gir et alternativ til relativistiske posisjoner.

Når Dewey hevder vi bør kreve åpenhet av oss selv, så er dette ikke ment som et dogmatisk utsagn. Tvert imot beskriver han åpenhet som redningen fra dogmatisme. Dogmatisme, synes for Dewey, det å være fanget i vaner og tradisjoner.²²⁶ Samtidig er det slik at de samme vanene og tradisjonene danner grunnlaget for å kunne forstå, lære, kommunisere, få kontroll over ens tilværelse og for å kunne oppdage nye sammenhenger.²²⁷ Dewey presenterer dermed to ytterpunkter vi i denne sammenheng skal kjempe for å unngå. På den ene siden skal vi kjempe for å ikke bli dominert av rutinepregede vaner, mens vi på den andre siden skal

²²⁴ Gadamer 1989:369. Til tross for Gadamers påstander om Platons doktriner og idealisme, viser han her at Platon sikrer seg mot dogmatisk misbruk. Det synes likevel å bare gjelde *måten* Platon skriver på. Det synes ikke å direkte påvirke Gadamers meninger i forhold til at Platon skulle ha en doktrine eller være preget av idealisme.

²²⁵ *Republic II* 669a-b

²²⁶ Dewey 1985:177

²²⁷ Dewey 1985:51

kjempe for å unngå å bli offer for retningsløse impulshandlinger. Det første tolker jeg som en form for dogmatisme, det siste kan minne om en slags relativisme, en form for tilstand ut av kontroll.

Dewey beskriver at det å unngå disse ytterpunktene ikke er noen enkel oppgave. Likevel, gjennom å bli klar over hvordan forståelse og læring fungerer, har vi en mulighet til å kjempe imot dette. Det oppstår ofte hindre som hemmer denne kampen i å få vellykkede utfall. For å unngå å havne på ytterpunktene presenter Dewey konkret innspill. Han skriver at det er visse holdninger som er sentrale, når en på en tankemessig effektiv måte ønsker å forstå en sak.²²⁸ Han mener det finnes flere enn de han regner opp. Den første holdningen er det å ha en direkterettethet mot saken vi ønsker å forstå. Den neste er å ha en gjestfri tanke i forhold til det fremmede og ennå uforståtte. Den tredje er holdningen om å gå helhjertet inn for å forstå saken, og den fjerde og siste er å gripe vårt ansvar. I praksis vil dette si at den som handler tankemessig effektivt, og har en direkterettethet, en gjestfri tanke, en helhjertethet og tar sitt ansvar, er i stand til å handle med intensjon. Å handle med intensjon er å handle med kontroll. Gjennom våre erfaringer, ved å gjennomleve konsekvensene av våre handlinger og til slutt gjennom å reflektere over denne prosessen, kan vi handle med større kontroll i fremtiden. Tidligere i oppgaven har jeg beskrevet disse holdningene mer inngående. Det som er viktig i forbindelse med å forstå disse holdningenes funksjon, er at alle forutsetter åpenhet. Det synes å være essensielt å kreve åpenhet av oss selv om vi skal unngå dogmatisk fangenskap. Samtidig viser Dewey at dette ikke betyr at vi handler vilkårlig, eller at det er relativt hvordan vi handler. Vår oppsamlede erfaring gjennom vaner og tradisjoner er utgangsposisjonen for å handle "rasjonelt". De er vår oppsamlede kontroll, og er vår mulighet til å handle meningsfylt og med intensjon.

Jeg mener dermed å ha begrunnet hvorfor jeg kan hevde at Platon, Dewey og Gadamer har strategier for å unngå både det relative og det dogmatiske. Det er kanskje dermed rimelig å hevde at de alle befinner seg i spennet mellom disse ytterpunktene. Hemmeligheten synes å være at de alle tror på uavsluttbare prosesser som drives fremover i spenningen mellom to poler. Å bli dugendes i formidling og forståelse er en kontinuerlig "runddans" mellom å handle med intensjon, gjennomgå konsekvensene og reflektere over hva som kan endres i

²²⁸ Dewey 1985:180

fremtidige situasjoner. Perspektivene Platon, Gadamer og Dewey har, er kanskje relativt forskjellige, men i forholdet til det prosessuelle synes de å være preget av store likheter.

Forståelse og formidling synes for dem alle å være en type praktisk klokskap. Gadamer bruker nettopp slike ord, og henviser til Aristoteles analyse av *phronesis* (praktisk klokskap).²²⁹ Å utvikle praktisk klokskap er en aktiv uavsluttbar prosess, der en gjennom erfaring og refleksjon kan utvikle seg til å bli dugende. Platon vil både kjenne til og kunne akseptere denne typen beskrivelser Aristoteles her kommer med. Selv om Dewey beskriver flere psykologiske detaljer i forbindelse med aktiviteten, så vil også han være både kjent med og kunne akseptere slike beskrivelser. Å bli dugendes til å formidle og forstå er en prosess og ikke noe en kan lære seg til en gang for alle. Prosessen skulle i stor grad minne om hvordan det er å utvikle praktisk klokskap. Praktisk klokskap er en prosess der en verken er fanget i det relative eller det dogmatiske, og synes samtidig å være et konkret handlingsalternativ til dem begge.

Sammenligning av teoriene

GADAMER OG DEWEY

Deweys teori synes å kunne gi verdifulle innspill i forhold til å kunne forstå hva som skal til for å overstige hindrene i mellommenneskelig kommunikasjon. Gadamer mener jeg, som beskrevet i begynnelsen av oppgaven, presenterer et gap mellom den lukkede bevissthet og den åpne hermeneutiske bevissthet. Gadamer presenterer de tunge ontologiske argumentene som danner en grundig formell struktur i forhold til å beskrive hva slags aktivitet forståelse er og ikke er. Den åpne bevissthet er klar til å forstå, mens den lukkede bevissthet ikke er det. Gapet blir presentert og belyst, men Gadamer synes ikke å bidra med noen konkret strategi for å komme seg over dette gapet. Dewey ser i større grad ut til å gripe fatt i denne oppgaven.

Gadamers teori kan hevdes å være eksplitt ontologisk i forhold til hva det vil si å forstå. Deweys teori er mer psykologisk, biologisk og pedagogisk. Gadamer skriver at det er nødvendig å overstige gapet mellom åpenhet og lukkethet, om vi hevder det er forståelse vi driver med. Likevel synes han ikke å fokusere på å bidra med resurser i forhold til å håndtere dette gapet. Han presenterer altså et slags normativt *bør*, i forhold til at gapet bør overstiges for å kunne hevde at vi driver med forståelse. Samtidig utelater han å presentere et praktisk

²²⁹ Gadamer 1989:314-316

hvordan, i forhold til hvordan dette kan håndteres. Her er det altså Dewey har en viktig funksjon i forhold til denne oppgaven. Dewey beskriver hva som hindrer oss i å overstige gapet, og viser oss strategier for å unngå de samme hindrene.

Det som først og fremst hindrer oss er det påtrengende behovet et hvert menneske har for å opprettholde kontroll i tilværelsen. Denne kontrollen er noe vi har opparbeidet oss gjennom erfaringer og gjennom å ha blitt del av en tradisjon for hvordan tilværelsen håndteres i fellesskapet. Dette har blitt lagret i oss som vaner og adopterte tradisjoner. Mennesker som utfordres til å revidere slike vaner og tradisjoner vil ofte oppleve sterk uro og motstand. Det er dette menneskets kontroll over tilværelsen som på mange måter utfordres. Vanene og tradisjonene til et menneske kan derfor gjerne oppleves å være påtrengende behov, og motstanden og uroen som oppleves kan derfor være vanskelig å dempe.

Dewey kommer samtidig med konkrete forslag til hvor i menneskets bevissthet det finnes åpninger til å håndtere denne motstanden. Våre *bevisste tanker, observasjoner, ønsker og aversjoner* er justeringsfaktorer i mennesket. Når disse ”lugger” i oss, er de kanskje våre eneste forsvarsmekanismer mot blind dominans av rutinevaner eller vår eneste redning fra retningsløse impulshandlinger.²³⁰ Som kroppslige forsvarsmekanismer skaper de en slags sprekker i vår lukkethet skapt av vaner og tradisjoner. De er kanskje eneste muligheten vi har for å oppnå åpenhet. En bevissthet om denne muligheten, sammen med kamp mot det som hindrer disse prosessene å skje naturlig, synes å være en fruktbar strategi.

Dewey mener vi fra naturens side er preget av direkterettethet, gjestfri tenkning, helhjertethet og evnen til å ta ansvar. Oppgaven som står foran oss er altså ikke å tvinge disse frem. For å overstige gapet mellom å ha en bevissthet som befinner seg i et lukket fangenskap og over til en hermeneutisk åpen bevissthet, må en først og fremst la være å hindre de naturlige prosessene i å skje. Dermed blir kanskje ikke hindrene noe vi skal ”overstige”, men kanskje heller noe vi må kjempe mot at skal kunne oppstå.

Dewey stopper ikke her. Han synes å beskrive ”antihinderkampen” videre. Det er gjennom refleksjon og dialog vi legger til rette for åpenhet. Gjennom å påtvinge andre handlingsmønstre de ikke selv har oppdaget sammenhengene i, hindres åpenhet. Denne

²³⁰ Dewey 1985:357

forklaringen kan ved første øyekast synes meningsløst sirkulær. I motsetning til det meningsløst sirkulære mener jeg her vi står ovenfor en sirkularitet av et annet slag. Dewey presentere en koherent sirkulær forklaring, samtidig mener jeg han presenterer en forklaring utover det hermeneutisk sirkulære. En del av forklaringen hans tar utgangspunkt i at åpenhet er en forutsetning for overlevelse. Dette biologisklignende argumentet har jeg beskrevet grundigere tidligere i oppgaven. Det jeg mener han klarer å påpeke er at en lukket bevissthet ikke er et alternativ gjennom et helt livsløp. Det er mulig at et individ kunne overleve i noe slikt som en fullstendig kuvøselignende tilstand. En tilstand der en på en eller annen måte skulle kunne være helt og absolutt avhengig av andre. Dette er likevel ikke et eksempel som er representativt for det store flertallet av mennesker. Det mennesket, som er fri nok til at det i en viss forstand er i stand til å ta vare på seg selv (drikke vann på eget initiativ, dukke for en fare som kan knuse en, være i stand til å be om hjelp), har på et eller annet tidspunkt vært åpen for noe nytt og fremmed. Dette mennesket har på et eller annet tidspunkt sett at det er en sammenheng mellom å be om hjelp og få den, eller en sammenheng mellom å drikke vann og slukke tørst. Om så dette mennesket i dag bare handler ut fra gammel vane, har disse vanene en eller annen gang blitt etablert. På det tidspunktet vanen ble etablert kan vi hevde at dette mennesket nødvendigvis var åpen på en eller annen måte. Samtidig finnes det kroppslige faktorer som gjør åpenhet en kontinuerlig mulighet for alle, også for den som tilsynelatende er helt lukket. Muligheten er å finne i helt basale kroppslige forsvarsmekanismer. Dewey beskriver dem som; bevisste tanker, observasjoner, ønsker og aversjoner.

Gadamers innsikt i forståelsens "natur" synes å være mer omfattende en den Dewey presenterer. De synes også å ha hovedfokus på forskjellige "nivåer". Gadamer fokuserer på det ontologiske, mens Dewey fokuserer på det psykologiske, det biologiske og det pedagogiske. Likevel synes de å utfylle hverandre. Om Gadamer kan hevdes å ha en mer omfattende innsikt i hva forståelse er, så synes Deweys bidrag å være et verdifullt supplement til hvordan forståelse kan oppnås. Dewey viser vei i forhold til å kunne overstige gapet mellom lukkethet og åpenhet. Platons styrke ligger i at han argumenterer ut fra et helt annet perspektiv. Han ser ut til å ville bidra til å legge til rette for forståelse fra posisjonen til den som forsøker å formidle. Gjennom Halliwells tolkning har jeg vist at denne strategien kan se ut til å være utfyllende i forhold til Gadamers kriterier for fortolkning. Hindrene Dewey beskriver skulle heller ikke være i konflikt med Platons tenkning. Det synes dermed å være tegn til at argumentene de tre kommer med kan tenkes i en koherent helhet. Om forfatterne faktisk ville akseptert dette, må jeg minne om, er ikke et tema.

Spekulasjon om muligheten for en koherent helhet

Jeg aner altså konturene av en mulig sirkel, der teoriene til Platon, Gadamer og Dewey kunne ha plass samtidig. For å belyse hvordan dette kan være mulig, har jeg hentet inspirasjon fra Gadammers egen fortolkningsteori. Gadammers teori tror jeg har resurser som kan bidra til å håndtere nettopp en slik utfordring. Jeg vil derfor forsøke å begynne slik han ville oppfordret til: Å se bort fra forfatterens intensjoner, se helheten mot delene, og forsøke å inngå i en forståelsesrelasjon med de tekstene jeg faktisk har foran meg. Jeg har i det foregående allerede sammenlignet Gadamer og Dewey. Nå vil jeg fokusere på likhetene og mulig koherens mellom Platon og Gadamer, og Platon og Dewey.

PLATON OG GADAMER

Platon viser at den gode formidling begynner med å forsøke å være *gjenkjennelig*. Det gjenkjennelige skulle det være mulig å nærme seg gjennom å ta hensyn til det en antar er mottagers forståelseshorisont og tradisjon. Gadammers fokus på tradisjon og forståelseshorisont skulle altså ha et mulig koblingspunkt til Platons første bedømmelseskriterium. Gadamer skriver samtidig at vi forstår fordi vi tror at det som formidles er mulig å kjenne igjen.²³¹ Platon viser så til at et forsøk på formidling må oppleves som *velfungerende* om det skulle kunne aksepteres av den som forsøker å forstå. Det skulle derfor være rimelig å hevde at den som forsøker å formidle noe, må ta hensyn til hva som ville oppleves som koherent. Det vil si hva den andre ville oppleve som koherent i forholdet mellom delene av det som sies i forhold til helheten av det som sies, og videre i forhold til egen forståelseshorisont og til den praktiske virkelighet han befinner seg i. Alternativt kunne dette kanskje betraktes som et korrespondanseforhold, men analysen av Platons mimesisteori skulle allerede utelukke et slik direkte forhold. Ut fra Platons tekster synes det å være et nærmest ubegripelig forhold mellom det ontologiske planet og de språklige representasjonene for dette. Samtidig er forholdet til den praktiske virkelighet ikke uvesentlig. Sokrates påpeker dette forholdet i *Cratylus*.²³² Forholdet mellom ordene og den praktiske virkelighet beskrives der heller som en mer koherentlignende relasjon. I Platons tekster hevdes det at språket påvirker, og at resultatet av denne påvirkningen ikke er likegyldig. Som formidlere må vi være klar over at den som forsøker å forstå, ikke vil akseptere det vi forsøker å formidle med mindre det oppleves å være koherent forhold mellom det vi sier og den praktiske virkelighet. Platon bruker ikke ordet

²³¹ Weinsheimer (1985:166) fremhever forståelsens: *assumption of familiarity*.

²³² *Cratylus* 439a-b

koherent, men forholdet synes å kunne tolkes i den retning. Om det er slik at dette er et koherensforhold, syner det å kunne åpne for sammenligninger i forhold til måten Gadamer mener forståelse skjer.

Når Gadamer skriver om forståelse, så er han klar på at det er bare det vi har foran oss vi kan forholde oss til. For å forstå dette kan vi sammenligne delene av det vi har tilgjengelig i forhold til helheten av det vi har tilgjengelig. For Gadamer gjelder dette i første omgang helheten og delene av den teksten vi har foran oss. Likevel påpeker Gadamer at bokstavene må sees i forhold til ordene, og at ordene må sees i forhold til setningene, og videre at setningene må sees i forhold til hele teksten. Det stopper likevel ikke der. Teksten må sees i forhold til mangfoldet av tekster, til tradisjonen og til virkningshistorien for teksten. Selv våre erfaringer skal brukes i møte med det fremmede.²³³ Gadamer synes ikke engang å utelukke tingen som omtales, dersom vi har denne tingen foran oss. Det er dermed ikke slik at tingen ikke skal tas med i forhold til helheten av det som skal fortolkes. Alt som kan bidra til å gjøre den eventuelt koherente sirkelen mer omfattende synes å styrke den. Koherensforholdet Gadamer beskriver er dermed kanskje ikke så ulikt Platons andre bedømmelseskriterium; velfungerenhet.

Platon har så påpekt at dette ikke er nok dersom en ønsker å være en god formidler. Det finnes det som både er gjenkjennelig og velfungerende, men som likevel ikke gagnar. Derfor må det som formidles gagnar på en slik måte at det også bidrar til langvarig sunnhet i det mellommenneskelige forholdet. Platons tredje bedømmelseskriterium er altså i forhold til om det som forsøkes formidlet gagnar. Å hevde at Gadamer har noe motstykke eller koblingspunkt til dette siste punktet vil kanskje være mer spekulativt. Jeg vil likevel gjøre et forsøk.

Gadamer skriver: "The human sciences stand closer to moral knowledge than to that kind of "theoretical" knowledge."²³⁴ Det er noe med humanvitenskapens metode som har et etisk fundament. Dette fundamentet har riktignok blitt noe usynliggjort gjennom Kants "renselsesprosess" av etikken, men i antikken var estetikk, følelse og smak en naturlig del av det etiske landskapet.²³⁵ Etik er i følge Gadamer en slags praktisk kunnskap, og må derfor

²³³ Gadamer 1989:362

²³⁴ Gadamer 1989:314

²³⁵ Gadamer 1989:40-41

inkludere et element av applikasjon.²³⁶ Å forstå, som er humanvitenskapenes oppgave, er alltid forbundet med praktisk applikasjon. Det vil si at vi kan ha en ambisjon om å tolke riktig, men det kan likevel vise seg å ikke fungere. Å forstå er en uavsluttbar prosess der flere elementer spiller inn. Det gjelder å leve seg inn i teksten, og anta at det en har foran seg er fullkomment forståelig. Jeg må videre anta at teksten forsøker å formidle noe til meg. Samtidig gjelder det å forsøke å forstå delene av det jeg er i kontakt med sett i sammenheng med helheten. Koherens mellom helheten og delene er en klar målsetting. Likevel er det først gjennom applikasjon jeg vil se om prosessen fungerer. Å lykkes helt er ikke mulig, da fortolkningsprosessen nettopp er uavsluttbar, men fruktene av forståelsen vil vise om jeg er på "rett" vei. Samtidig hevder Gadamer med henvisning til Aristoteles at den som fått opplæring i dette "håndverket", og er åpen for justeringer i forhold til de erfaringer han gjør seg gjennom applikasjon, etter hvert vil ha mer hell med sine forståelsesprosjekter.²³⁷

Nå mener jeg vi nærmer oss Platon igjen. Det synes å være akkurat dette Platon snakker om når han viser til bedømmelseskriteriene for formidling. Å trene til å bli en dugende formidler synes nettopp å være en slags "finstemming" av sitt formidlerhåndverk. Det er ikke slik at vi en gang for alle kan lære oss en oppskrift for hvordan å formidle. Å lære dette håndverket synes derimot å være en uavsluttbar prosess. Gjennom trening og gjennom å være åpen for de reaksjoner og frukter ens forsøk på formidling gir, kan en gjennom erfaring utvikle sin dugelighet. Vi er heller ikke hjelpeløse i å kunne bedømme om resultatet av våre handlinger kan sies å ha vært vellykket. For dersom vi er dugende i håndverket vil vi oppleve at det vi forsøker å skape, om det nå er formidling eller forståelse, vil vekke gjenkjennelse, være velfungerende og gagne. Avstanden til Gadamers beskrivelse av en vellykket fortolkningsprosess synes dermed ikke å være så stor. Både det å forsøke å forstå og det å forsøke å formidle synes å være knyttet til å applikere, å være åpen for justeringer og tro på muligheten for å oppnå en slags koherens. De synes alle å være uavsluttbare prosesser der en gjennom erfaring og åpenhet utvikler dugelighet. En vellykket prosess vil ikke bare være gagnende, men er kanskje nødvendig for å opprettholde forståelse og langvarig sunnhet i det mellommenneskelige forholdet. En mulig koherent kobling mellom Platons bedømmelseskriterier for formidling og Gadamer forutsetninger for forståelse mener jeg dermed skulle være sannsynliggjort.

²³⁶ Gadamer 1989:315

²³⁷ Gadamer 1989:315

PLATON OG DEWEY

Dewey tar altså for seg et noe annet perspektiv enn Platon og Gadamer. Jeg mener det likevel ikke betyr at hans teoretiske perspektiver faller utenfor den koherente sirkelen jeg forsøker å beskrive. Dewey belyser psykologiske faktorer som hindrer og fremmer en vellykket prosess mellom den som forsøker å formidle og den som forsøker å forstå. Disse synes ikke å være uviktige sett i relasjon til den praktiskmoralske diskursen.

Selv om de fleste intuitivt kanskje ville akseptere Platons innsikter for hva vellykket formidling er, så synes det ikke bare å være i forhold til innsikt hindringene for diskursen synes å befinne seg. Det virker lite plausibelt å hevde at bare vi blir klar over hvordan den gode diskurs fungerer, så vil alle følge ”spillereglene”. Samtidig, med mindre vi mener vi kan tvinge deltagerne av en diskurs til å følge slike spilleregler, så er kanskje vår eneste mulighet å rasjonelt belyse og ha samtale om ulike sider av diskursens vesen. Et stort spørsmål i den sammenheng er hvorfor jeg og andre ofte ikke synes å ha ”lyst” til å følge intuitivt akseptable og rasjonelle spilleregler. Platon og Gadamers beskrivelser hadde kanskje i en optimalt rasjonell verden vært tilstrekkelig å handle etter. I en slik verden ville vi sannsynligvis få til vellykkede samtaler. Vi kunne bare følge spillereglene. Dewey viser oss hvorfor dette ikke er fullt så enkelt i praksis, og viser til faktorer som hindrer oss i å ta det tilsynelatende opplagt rasjonelle steget fra en lukket bevissthet til en åpen bevissthet.

Selv om Dewey kan hevdes å bevege seg på et annet plan enn Platon og Gadamer, så mener jeg tekstene hans presenterer psykologiske faktorer som skulle være gjenkjennelig for dem begge. Platon setter spørsmålstegn ved tradisjonen i samfunnet rollefiguren Sokrates befinner seg i. Vi får demonstrert tydelig hvilken pris en slik opposisjon mot tradisjonene kan ha. Sokrates blir dømt til døden. Selv om de påstander Sokrates kommer med, i dialog med sine samtalepartnere, rasjonelt sett ser ut til å være rimelige, og til tross for at det Athenske samfunnet verdsetter og hyller rasjonalitet, så settes ”piggene ut” når Sokrates belyser den Athenske kulturens irrasjonalitet. Det rasjonelle svikter, og det i et samfunn som synes å være rasjonalitetens høyborg.

Sokrates synes å ha hatt muligheter til å unnslippe sin dødsdom, men ser ut til å mene at omkostningene både for ham selv og filosofien vil være for store. Sokrates synes, i lys av Deweys innsikter, å overvurdere rasjonaliteten og samtidig undervurdere menneskets sterke behov for ikke å ville forandre seg. Sokrates utfordrer athenborgernes kontroll over

tilværelsen, men er kanskje ikke klar over styrken i de irrasjonelle ”kreftene” som slippes løs når veletablerte vaner utfordres.

Platon er ikke ukjent med at det å utfordre folks tradisjonelle tenkning skaper uro og antipati. Sokrates kommer stadig vekk opp i situasjoner der dialogen avslører deltagernes lite gjennomtenkte meninger. Reaksjonen er gjerne irritasjon og raseri fremfor ydmykhet. Sokrates fremhever dette reaksjonsmønsteret i *Gorgias*.²³⁸ Deltagere som er vant til diskusjoner liker ikke å miste ansikt. Enkelte deltagere velger å ”rømme”, ved å komme på en ”avtale” eller noe slikt, fremfor å bli nedverdiget.²³⁹ Den menneskelige irrasjonalitet og motstand er altså ikke ukjent for Platon.²⁴⁰ Likevel tror jeg Dewey klarer å analysere flere detaljer i forhold til hva denne motstanden kan komme av. Hos Platon ser det bare ut som det er en foreløpig motstand vi observerer, og at den som er villig til å underkaste seg dialog og refleksjon kan nå fornuft og klokskap.²⁴¹ Problemet dreier seg ofte om å klare å ofre sin stolthet. Her skulle ikke Dewey og Platon nødvendigvis være uenige. Det Dewey klarer å belyse mer inngående er at motstanden kan oppstå på grunn av enda mer grunnleggende prosesser i mennesket. Våre vaner har vi etablert fordi vi opplever at de gir oss kontroll. Når dette rokkes ved, så er det kontrollen som ofres. Det er ikke nødvendigvis mangel på ydmykhet som hindrer oss fra endring, det kan være frykt for å miste kontroll. Samtidig er nok mangel på ydmykhet et stort problem i det athenske samfunnet. Diskusjoner er en konkurranseform i Athen. Jeg tror ikke Platon og Deweys innsikter utelukker hverandre av den grunn. Deres tekster synes ikke å være inkoherente i forhold til slike analyser. De er begge opptatt av de reaksjoner som kan oppstå når samtalepartnere utfordrer hverandre. Der jeg tror Dewey kan tilby større grad av praktiske handlingsalternativer som kan bidra til å dempe slike reaksjoner.

²³⁸ *Gorgias* 457d

²³⁹ *Euthyphro* 15e

²⁴⁰ Jeg kan stå i fare for å undervurdere Platon her. Platon viser i praksis i mange av sine dialoger hvordan den menneskelige motstand kan virke hindrende, og disse ligner på mange måter de faktorene Dewey påpeker.

²⁴¹ I *Republic VII* (537d-539e) advarer Platon om moralsk forfall som kan oppstå gjennom å for tidlig underkaste seg dialektikk. Å underkaste seg dialog og refleksjon kan være farefullt.

DEL VI - Diskursen i praksis

Diskursen som realistisk mulighet

I de første delene av denne oppgaven tok jeg for meg teoriene til Platon, Gadamer og Dewey. Disse har blitt brukt til å belyse formidling, forståelse og hva som hindrer og fremmer formidling og forståelse. Hensikten med analysen har vært å presentere faktorer som kan bedre mulighetene for å lykkes i praktiskmoralske diskurser. I del V har jeg videre forsøkt å sammenligne teoriene. Jeg har beskrevet en tolkning av teoriene som viser dem som verken dogmatiske eller relativistiske. Jeg har hevdet at dette gjør teoriene konstruktive, og gjør at de kan tolkes som både prosessuelle og uavsluttede. Deretter har jeg begrunnet hvordan teoriene kunne være mulig å betrakte som en samlet koherent helhet. Hensikten med dette har vært å analysere muligheten for å kunne anvende teoriene samtidig, og på den måten få belyst flest mulige trekk og detaljer ved diskursen utfra samme teoretiske helhet. Det som gjenstår er å vise hva denne analysen skulle bety for den praktiskmoralske diskursen. Jeg skal nå fremheve hvilke praktiske ressurser det er å hente fra den forutgående analysen i forhold til utøvelsen av formidling og forståelse i den praktiskmoralske diskursen.

Jeg vil minne om at praktiskmoralske diskurser er relativt vanlige samtaler. Praktiskmoralisk diskurs er i denne sammenheng samtaler der to eller flere personer forsøker å bli enige om hva som i praksis er moralsk riktig eller god handling i forhold til den saken de diskuterer. Jeg viste til at dette for eksempel kunne være helt enkle dagligdagse samtaler, som når foreldre forsøker å bli enige om hvorvidt det er moralsk riktig å tillate husets syvåring å se Dagsrevyen, eller mer kompliserte samtaler, som når arbeidskollegaer forsøker å bli enige om hvor grensene for lojalitet går i forhold til bedriften de arbeider i.

La meg nå gjenta det enkle eksempelet fra første del i denne oppgaven. Vi skulle altså tenke oss en situasjon der to eller flere parter med ulike etiske ståsteder møttes til samtale for å håndtere en konkret situasjon. Å ikke snakke sammen var i dette tilfellet ikke et alternativ. Samtalen handlet om konflikten mellom økonomi og omsorg i forbindelse med hjemmehjelpstjenesten i en kommune. En av deltagerne i samtalen var hjemmehjelp og hadde et sterkt omsorgsetisk ståsted. En av de andre deltagerne var ansvarlig for fordelingen av midlene i denne kommunen. Han var preget av et etisk ståsted som var mer utilitaristisk. Mitt spørsmål var hva som ville hindre og fremme mulighetene for konsensus i en slik samtale.

Analysen min har vært fokusert på hva det vil si å formidle, hva det vil si å forstå, og hva som hindrer og fremmer formidling og forståelse. Gjennom å belyse dette mener jeg å ha kommet frem til faktorer som kan hindre og fremme mulighetene til konsensus i praktiskmoralske diskurser.

Intuisjonen min har vært at dersom vi hevder vi holder på med en praktiskmoralsk diskurs, og hevder at vi samarbeider med et håp om å kunne oppnå konsensus, så er trolig ikke alle strategier akseptable. Det er mulig at noen strategier er inkommensurable eller kontradiktoriske i forhold til å hevde at det er en praktiskmoralsk diskursaktivitet vi holder på med. Et eksempel kan være at det synes å være urimelig å hevde at en er diskursdeltager og samtidig ikke være opptatt av å gjøre seg forstått. Det synes også å være vanskelig å kunne hevde at en er en reell diskursdeltager, dersom en ikke har noen intensjon om å forsøke å forstå hva de andre deltagerne formidler. Å fremvise denne typen rigiditet er trolig inkommensurabelt med å kunne hevde at en er en reel diskursdeltager. Noen betingelser synes altså å måtte oppfylles for at vi kan hevde at det faktisk foregår noen diskursprosess.

Jeg vil samtidig hevde at de betingelsene som har blitt presentert gjennom oppgavens analyse, er ment å være av en slik art at de ikke fremstår som dogmatiske. Analysen er ment å belyse strukturer som så kan bidra med resurser til å fremme muligheten for konstruktiv diskurs. Betingelsene vil bare være akseptable dersom deltagerne av ulike diskurser synes å kunne oppleve dem som ikke-kontroversielle og mulige å oppnå konsensus om.

Bedømmelseskriterier for formidling

ORD SOM REPRESENTASJONER

Gjennom Platon har jeg belyst at ord og setninger kan betraktes som representasjoner. Det er disse representasjonene vi bruker når vi forsøker å formidle noe i samtalen. Ordene og setningene er likevel ikke selve dette noe de skal representere. Det betyr at selv om vi ønsker å formidle et dogmatisk standpunkt, så synes vi likevel å måtte ta hensyn til den som er ment å forstå standpunktet. Selv om vi altså skulle mene at vi kjenner selve sannheten, så ser det ikke ut til å være likegyldig hvordan vi representerer den dersom vi skal kunne hevde at det er formidling vi driver med. Et minimum kan for eksempel være at vi bruker samme språk som den som skal forstå, og videre bruker ord og setninger som er kjent for oss begge. I Lovene bok II mener jeg så Platon klarer å presentere kriterier som viser at det kanskje er mulig å

bedømme formidlingen. Den som formidler synes på en grunnleggende måte å måtte legge til rette for forståelse, dersom forståelse overhode skal ha mulighet til å skje.

GJENKJENNELIGHET

Jeg påstår altså at det trolig ikke er meningsfylt å hevde at vi er reelle deltagere i en diskurs uten at visse minimumskriterier er oppfylt. Fra formidlerens side synes det å være nødvendig å legge til rette for at det som ytres skal være gjenkjennelig. Gjenkjennelse åpner for forståelse gjennom å være en grunnleggende motivasjonsfaktor. For at tilhørerne skal ”gidde” å bry seg med det som formidles, synes det å måtte være gjenkjennbart. Om det som formidles ikke vekker noen form for gjenkjennelse hos samtalepartnerne, vil det heller ikke vekke motivasjon til å følge med. Argumentet til Platon synes intuitivt å være solid. Jeg vil hevde det er vanskelig å se for seg en reell samtale, dersom det som sies ikke vekker gjenkjennelse. Samtidig synes gjenkjennelighetskriteriet til en viss grad å ”tvinge” den som forsøker å formidle noe, til å leve seg inn i hva samtalepartneren har mulighet til å forstå. Det samtalepartneren skulle ha mulighet til å forstå vil måtte stå i forhold til tradisjonen han tilhører og i forhold til hans forståelseshorisont. Selv om denne ”innlevelseshorisonten” antas å skje ubevisst i de fleste tilfeller, så vil nok de fleste diskursdeltagere kunne akseptere dette som en ikke-kontroversiell påstand dersom den skulle bli belyst.

VELFUNGERENHET

Det neste kriteriet Platon presenterer i Lovene bok II er velfungerenhet. Dette kriteriet dreier seg om representasjoners evne til å reprodusere proporsjoner eller karakteristika til modellen. Analogien som ble presentert tidligere i oppgaven var: Synes kartet å stemme med terrenget? Igjen synes det å være vanskelig å kunne forvente interesse fra tilhøreren, om ikke det som ytres oppleves å kunne fungere i forhold til virkeligheten. Den som holder på med å forstå kan vanskelig tenkes å ville akseptere det som ytres med mindre det oppleves å kunne fungere. En annen mulighet er at tilhørerne opplever at det som ytres passer inn i en koherent helhet av det som ellers er blitt sagt av formidleren. Kriteriet synes å være av spesiell interesse for den praktiskmoralske diskursen. Dersom vi har en målsetting om konsensus i en sak, synes det å være vanskelig å se for seg uten at deltagerne opplever en viss grad av velfungerenhet i det som ytres.

Selv om den med formidlerrollen skulle oppnå opplevelse av både gjenkjennelighet og velfungerenhet hos de andre deltagerne i diskursen, så påpeker Platon, gjennom atheneren, at

dette ikke er tilstrekkelig. Det finnes representasjoner som både er gjenkjennelige og velfungerende, men som likevel ikke gagnar. Det etiske aspektet 'gagn' er kanskje av spesiell interesse for den praktiskmoralske diskursen. Det synes ikke å være urimelig å hevde at hensikten med å oppnå konsensus i slike diskurser først og fremst måtte være for å fremme langvarig sunnhet i det mellommenneskelige forholdet. Om dette ikke skulle være en ønskelig faktor; hvorfor skulle vi da ha slike diskurser?

GAGN

Det er kanskje en rimelig påstand at den praktiskmoralske diskursen igangsettes med et mål eller i det minste et håp om konsensus. Om ikke av andre grunner, så velges kanskje diskursen av egoistiske medbestemmelsesbehov, eller utfra en erfaring at det å tvinge andre til enighet ikke er en fruktbar strategi. Om det likevel skulle være slik at den ene parten opplevde det som fruktbart å tvinge den andre part, så ville dette bare være en slags etterligning av en diskurs. Når diskursen velges, så skulle det være rimelig å tro at deltagerne håper på konsensus, og at de opplever konsensus som et bedre alternativ enn tvang. Behovet for langvarig sunnhet i det mellommenneskelige forholdet trenger likevel ikke i denne sammenheng å bety at vi nødvendigvis vil de andre samtalepartnerne vel. Det kan likevel se ut som at selv om vi kun for egen del ønsker langvarig sunnhet i det mellommenneskelige forholdet, synes dette samtidig å ha den bieffekt at det også gagnar de andre deltagerne. Et egoistisk motiv synes ikke nødvendigvis å være et problem.

Dersom vi aksepterer langvarig sunnhet i det mellommenneskelige forholdet som verdifullt, så gjenstår det likevel å kunne vurdere om det som formidles faktisk bidrar i den retning. Athenere viser oss hvordan det er mulig å bedømme dette. Dette er en aktivitet vi kan bli flinkere til gjennom trening. Vår erfaring er et godt utgangspunkt når vi skal formidle. Vår erfaring kan gi oss bedre treffsikkerhet i formidlingsprosessen. Samtidig er det slik at dette ikke er noe en kan lære seg en gang for alle, så en vesentlig del av å trene seg i denne aktiviteten er å reflektere over om formidlingsforsøket bærer gode frukter. Refleksjonen og den økte erfaringen vil så åpne for at en i større grad kan lykkes med formidlingsaktivitet i fremtiden. En aktivitet som denne kan sammenlignes med treningen til å bli en bedre håndverker. Formidling synes å være en type håndverk. Gjennom trening, så vil sjansen for å lykkes, øke. Gjennom refleksjon og erfaring vil en med tiden kunne bli en dugendes formidler, og dermed bedre sine muligheter for suksess.

Jeg mener strategien Platon beskriver er prosessuell. Et endelig dogma for hvordan formidling kan gjøres, synes ikke å bli presentert. Formidlingsprosessen blir heller fremstilt å være dialektisk. Prosessen skulle være omtrent slik: Vi ytrer noe med en intensjon om at det som ytres skal være gjenkjennelig, velfungerende og gagnende. Utgangspunktet for måten vi ytrer oss på er vår egen erfaring, og det vi tror våre tilhørere vil forstå. Deretter gjennomgår vi konsekvensene av ytringshandlingen. Så, gjennom å registrere og reflektere over fruktene dette gir, både for en selv og den en forsøker å formidle noe til, vil en etter hvert øke sin dugelighet i formidlerhåndverket.

Innsikten i Platons bedømmelseskriterier for god formidling synes å være intuitivt akseptable. Samtidig synes det å være irrasjonelle faktorer som kan virke hindrende for at denne prosessen skal få skje. Rasjonalitet og innsikt synes bare å kunne håndtere problemstillingen et stykke på vei.

Det som kan hindre og fremme formidling og forståelse

Selv om Platons bedømmelseskriterier for formidling skulle synes både ikke-kontroversielle og intuitivt akseptable, og en kunne hevde at enhver person som handler rasjonelt burde velge denne strategien, så mener jeg kriteriene ikke tar høyde for de sterke irrasjonelle eller hindrende kreftene i ethvert menneske. Det er ikke dermed sagt at det rasjonelle kan sees bort fra. Å kaste lys over hvordan det er rasjonelt å handle, har en verdi i seg selv. Det synes likevel å være slik, at selv om vi ”vet” hvordan vi bør handle, så kan vi likevel oppleve å ha motstand mot å handle slik i praksis. Dewey påpeker disse sterke irrasjonelle hindrende kreftene. Det betyr ikke at vi skal se bort fra rasjonell analyse, men betyr heller at vi har rom for å analysere videre. Dewey viser en psykologisk analyse av det som kan hindre oss i å tenke effektivt og være rasjonelle, og viser oss samtidig hva det vil si å være naturlig uhindret i det samme.

Hvis det er slik at vi opplever at Platon og Gadamer har innsikter det skulle være rasjonelt å ta til følge, og vi likevel opplever motstand når vi forsøker dette i praksis, finnes det da supplerende innsikter vi kan dra nytte av for å motvirke dette? Her tror jeg Deweys analyse av motstand kan være et fruktbart bidrag. Jeg tror hans analyse kan bidra til å belyse mulige

motstandselementer i selve samtalesituasjonen, samtidig som innsiktene i seg selv synes å kunne brukes som middel til å styrke faktiske samtaler.

Dewey hevder at fremmede synspunkter som utfordrer våre tradisjonelle og vanebaserte synspunkter, ofte oppleves som truende. Han hevder at dette er normalt. Det er nemlig slik at den naturlige disposisjonen vi har for å følge våre vaner er en type grunnleggende behov. Slike behov kan lett forstyrre vår rasjonalitet. Våre vaner har vi opparbeidet gjennom erfaring, og vi har lært at visse handlingsmønstre fungerer og gir oss kontroll. Når vanene våre utfordres, så utfordres samtidig vår kontroll over tilværelsen. Slike utfordringer vekker derfor naturligvis både uro og antipati.²⁴² I slike situasjoner velger vi ofte å heller følge våre vanebehov, enn å igangsette ubehagelige refleksjonsprosesser. Deweys innsikter ville jeg tro skulle uroe alle som har samtaler om kontroversielle tema og der partene har ulike standpunkter. Vanebehovene våre er altså så sterke, at de kan betegnes som grunnleggende og umiddelbare behov.

En mulig følge av denne oppdagelsen synes derfor å være at det vil være strategisk å begynne kontroversielle samtaler med ikke-kontroversielle fellesprosjekter. Slike fellesprosjekter skulle ikke i samme grad være sårbare for alt som kan virke hindrende på deltagerne. Våre umiddelbare vanebehov synes ikke i samme grad å ville forstyrre oss i slike tilfeller. Å ha opplevelser av å lykkes i slike fellesprosjekter ville siden også kanskje kunne bidra til å åpne samtalen for mer kontroversielle tema.

Å unngå å vekke vår uro og antipati ser altså ut til å være en mulig strategi. Denne strategien skulle være både velkjent og velprøvd. Både skole og næringsliv skulle være kjent med strategier i forhold til å bedre gruppesamarbeid. Næringslivet kaller det 'teambuilding'.²⁴³ En gruppe mennesker som skal samarbeide blir gjerne sendt på fjellklatring eller rafting, og gjennom å håndtere utfordrende situasjoner sammen, hevdes det at de skal bli bedre rustet til samarbeid i fremtiden. Det ikke-kontroversielle aspektet synes å være et viktig poeng.

I en praktiskmoralsk diskurs, der temaene synes å være kontroversielle og standpunktene er forskjellige, vil altså gruppen kunne profitere på å samarbeid om ikke-kontroversielle

²⁴² Dewey 1927:61

²⁴³ At næringslivet blir brukt som eksempel her, betyr ikke at denne typen tenkning er mindre aktuelt i mer dagligdagse samtaler og samarbeidsgrupper. Også foreldre kan betraktes å være deltagere i miniversjoner av slike samarbeidsgrupper.

fellesprosjekter i en innledende fase. Jeg tror ikke fellesprosjektet trenger å være så ekstremt. Vel kan spenning og moro på en helgetur med fjellklatring være bra for fellesskapet og samarbeidsevnen, men jeg er ikke sikker på om det gir oss svar på *hvorfor* samarbeidet er blitt bedre. Dewey tror jeg veldig klart viser hvor hindrene for samarbeid er å finne.

Det er ikke bare ikke-kontroversielle fellesprosjekter som kan bedre samarbeidsevnen i en innledende fase. Dewey påpeker også at det ikke-frakoblede er et viktig aspekt. Det er når vi ser sammenhengen mellom det vi sier og det vi gjør, den naturlige forståelse skjer. Ideelt sett skulle vi samarbeide om ikke-kontroversielle fellesprosjekter i en startfase, og som i tillegg ikke var frakoblet den virkelighet vi befinner oss i. Dermed skulle ikke våre vanebehov utfordres og vår antipati og uro mot det fremmede vekkes i samme grad. Deltagerne befinner seg gjerne i en grunnleggende "bli-kjent-fase", der en er i ferd med å gjenopprette de språklige avtalene Gadamer snakker om. Denne "bli-kjent-fasen" påpeker Gadamer er en nødvendig startfase for enhver ekte samtale. Dewey ville påpeke at å diskutere i forhold til den praktiske virkelighet en befinner seg i, altså i samtale, er å gjenopprette forbindelsen mellom ordene og det de skal representere. Dette er en grunnleggende og god form for forståelse. Den hjelper oss å oppdage sammenhenger, og gir oss kontroll over tilværelsen.

Jeg vil derfor våge meg frem på med et forslag til et felleskapsbyggende prosjekt som ville ta høyde for både det Gadamer og det Dewey belyser. Dette er et prosjekt som jeg også mener ville harmonere med tenkningen vi har arbeidet med i oppgaven så langt. Fellesprosjektet jeg vil foreslå er at gruppen skulle samarbeide om å belyse den praktiskmoralske diskursens strukturer. Prosjektet ville da ha klar kobling til den virkelighet de befinner seg i, samtidig som jeg tror at prosjektet ville oppleves som ikke-kontroversielt. Prosjektet ville ha store likheter med denne oppgavens analyse. Om det når opp til fjellklatringens opplevelser vil jeg være forsiktig med å påstå. Jeg tror likevel at en fruktbar samtale om et ikke-kontroversielt tema kan være både utfordrende og spennende. Så hvorfor velge et tilfeldig fellesprosjekt, når vi kan velge et tema som skulle være spesielt relevant for gruppen?

En rasjonell analyse og et samarbeid i forhold til å undersøke den praktiskmoralske diskursens strukturer ville trolig ha en akseptabel "teambuildingeffekt". I et tilfeldig ekstremprosjekt er nok erfaringen at felleskapsfølelsen økes og samarbeidsevnen forbedres. Likevel tror jeg at en gjennom samarbeid og analyse av diskursen kan oppnå en slags kontroll over de hindrende faktorer. Gruppen ville ha mulighet til å oppdage "hvorfor" kontroversielle tema virker

hindrende, og oppdage hvilke faktorer som rasjonelt sett kan bedre muligheten for suksess i diskursen. På en slik måte ville kanskje både felleskapsfølelsen og felleskapsforståelsen bedres.

Prosjektet ville på mange måter være en samarbeidsoppgave der målet er å utarbeide en slags intensjonsavtale om hvordan samtalen skal fungere. "Avtalen" ville være resultatet av innsikt i hva vi bør kunne kreve av hverandre og oss selv, dersom vi hevder vi driver med diskursaktivitet. Avtalen ville legitimeres som følge av hva den enkelte opplever som rasjonelt å kreve av seg selv. Styrken til avtalen ville bestå i dens mulighet, i dobbel forstand, for å bidra til å begrense vanebehovenes skadelige hindre. Vi synes på en spesiell måte å forpliktes av de spilleregler vi selv er blitt enige om.

Å utarbeide spilleregler for samtaler skulle heller ikke være ukjent. De fleste profesjonelle gruppeveiledere vil kunne bekrefte at kontrakter mellom deltagerne i samtalegrupper er vanlig. Noen gruppeveiledere vil hevde at felles enighet om spilleregler for samtaleprosessen er å betrakte som essensielt dersom prosessen skal fungere. En del erfarne veiledere vil hevde at kontrakten ansvarliggjør deltagerne, og bidrar til å fremme samtalsfunksjonsevne.²⁴⁴ Gruppeveiledere kan i mange tilfeller beskrives som profesjonelle diskursorganisatorer. De er tilretteleggere for at samtalen skal bli fruktbar. Det spesielle den ovenstående "avtalen" i "vår" gruppe ville være at den var et resultat av en systematisk analyse over samtalsituasjonen, samtidig som analysen var foretatt i det fellesskapet en siden skulle samtale videre med.

Denne første delen av Deweys analyse belyser bare hvordan hindrene for forståelse og samarbeid kan dempes. Jeg vil nå, gjennom Dewey, vise hvordan åpenhet er en forutsetning for at forståelse skal kunne skje.

ÅPENHET

²⁴⁴ Anne-Lise Teslo er cand.polit./psykiatrisk sykepleier. Hun har hatt befattning med profesjonell gruppeveiledning siden tidlig på 70-tallet. Hun er redaktør for boken: *Mangfold i faglig veiledning* (Universitetsforlaget 2000). I denne boken skriver hun på side 48: "For meg som veileder har den skriftlige kontrakten mer og mer fremstått som et nyttig og nødvendig redskap for å skape kontakt og for å ansvarliggjøre en veiledningsgruppe til selv å legge premissene for egen læring." Veiledningssamtaler er å betrakte som en type strukturerte samtaleprosesser. I denne forbindelse blir kontrakten fremhevet som fremmede for prosessen. Den praktiskmoralske diskursen skulle trolig være preget av mange av de samme gruppe og samtaleprosessene.

For å forstå, og kanskje dermed også for å forstå slik at vi kan formidle, så synes åpenhet for det fremmede å være en betingelse. Gjennom Dewey har jeg belyst at denne åpenheten er en slags medfødt "egenskap". Den synes å være en nødvendig betingelse for overlevelse. Jeg har videre belyst at en lukket posisjon er noe en først kan innta etter en tid med åpenhet. Dewey hevder at denne åpenheten er en betingelse for effektiv tenkning. Vi ville ikke være i stand til å oppdage sammenhenger med mindre vi hadde en viss åpenhet. Åpenhet er altså en forutsetning for å ha erfaringer. Gjennom erfaringer oppdager vi sammenhenger, som gir grunnlag for vaner og kontroll. Uten en åpenhet for det fremmede er vi kanskje ikke i stand til verken å kunne formidle noe eller forstå noe.

Dewey blir mer spesifikk, og presenterer holdninger som kjennetegner åpenhet. Han hevder det finnes en mengde slike, men han opplever at de følgende i spesiell grad er vesentlige. Jeg vil minne om at disse holdningene er naturlige, og at fellesskapets eksistens baserer seg på disse holdningene. Når holdningene ikke er i funksjon, så er det fordi de er hindret av en innarbeidet lukkethet.²⁴⁵

DIREKTERETTETHET

Den som tenker effektivt og er åpen for det fremmede, og som i vårt tilfelle kan hevdes å være en reell deltager i den praktiskmoralske diskursen, vil være preget av en direkterettethet. Den bestemte holdningen jeg her omtaler, kjennetegnes av en ubevisst tro på mulighetene i situasjonen. Direkterettethet er ikke å ha en bevisst tillit til egen kapasitet, men å spontant og uhindret være rettet mot saken vi forsøker å forstå. Gadamer ville trolig sagt at dette er det vi gjør når vi driver med aktiviteten forståelse. Når vi driver med forståelse så tror vi at det som formidles er fullkomment forståelig. Vi ser ikke bare mulighetene, men vi forsøker aktivt å forsterke muligheten for å skape harmoni mellom delene og helheten av det som sies.

GJESTFRI TANKE

Den neste holdningen Dewey omtaler som et tegn på åpenhet, er å ha en gjestfri tanke. Som beskrevet tidligere, er det å ha en *gjestfri tanke*, å være tilstede, og samtidig ha en åpen dør til det fremmede. Dewey skriver: "But there is a kind of passivity, willingness to let experiences accumulate and sink in and ripen, which is essential of development." Å ha gjestfri tanke er en del av det å kunne eksistere i et sosialt fellesskap. Fellesskapet, det sosiale liv, er identisk med kommunikasjon, og all kommunikasjon (og dermed alt ekte sosialt liv) har elementer av

²⁴⁵ Dewey 1985:180

læring. Det sosiale liv krever at det skjer læring for å fortsette å eksistere, og prosessen, å leve sammen, er i seg selv en læreprosess. Det dreier seg om å *fungere* bedre i fellesskapet. Å ha en sta, statisk eller lukket tanke, er å lukke bevisstheten for nye stimuli og hindre tankens utvikling. Å ha gjestfri tanke er å ha den naturlige holdningen til et barn. Å ha lukket tanke er en slags intellektuell alderdom. For Gadamer er den som er fanget av dogma ikke klar for forståelse. Den som er klar for forståelse, eller har en hermeneutisk bevissthet som Gadamer kaller det, deltar i en felles gjenopprettelse av de avtalene vi har for bruken av ord.

Fellesskapet Dewey omtaler synes like gjerne å kunne beskrive fellesskapet i den praktiskmoralske diskursen. Beskrivelsen synes kanskje i særlig grad å gjelde diskursfellesskapet. Å ikke tillate den gjestfrie tanke å virke er kanskje en avvisning av en rasjonell diskurs. Å hindre denne naturlige holdningen er dermed ikke et alternativ for en reell deltager i den praktiskmoralske diskursen.

HELHJERTETHET

Helhjertethet er balansen mellom våre egne behov, våre ønsker om å anerkjennes av andre i det sosiale fellesskapet, og vårt naturlige behov for å forstå det fremmede. Vi kan ikke tvinges til å gå helhjertet inn for å forstå en sak. Om våre umiddelbare og påtrengende behov (i dette tilfellet innarbeidede vaner), er rettet mot noe annet enn det vi ønsker å være rettet mot, så er vi oppe i en konflikt. De dypere lag av vår bevissthet, våre sterkeste begjær, synes nærmest på en kausal måte å være lukkede, og synes bare til en viss grad å kunne undertrykkes. Fokus mot saker som er i strid med denne typen behov vil ikke være helhjertede, bare halvhjertede. Helhjertethet er en slags utvunget rettethet mot saken, der våre behov og ønsker til en viss grad samstemmer. Deweys beskrivelse av helhjertethet synes å si noe om viljens begrensninger, og antyder kanskje hva som er grunnen til at personer med ulike etiske ståsteder kan få problemer i praktiskmoralske diskurser. Beskyttelse av eget etisk ståsted kan være et slikt grunnleggende behov. Kanskje Dewey her er inne på grunnen til at vi i så sterk grad forsvare våre grunntanker fremfor å stille spørsmålstegn ved dem i samtale.

ANSVAR

Ansvar er en intellektuell holdning som dreier seg om det å kunne vurdere, i forkant, de sannsynlige konsekvensene av noe vi har intensjoner om å gjøre. For å kunne ta ansvar må vi ha en opplevelse av kontroll. Å ha kontroll vil si å ha erfaring med at visse handlinger gjør at vi i etterkant forventer visse reaksjoner eller konsekvenser. Å ikke ha kontroll er å handle uten

retning. Å handle med kontroll er å kunne intendere visse konsekvenser. Selv om vi forventer visse konsekvenser, betyr ikke dette at vi ikke er klar over at våre handlinger noen ganger kan få uventede konsekvenser. Slike uventetheter er en del av læreprosessen og muligheten til utvidet forståelse og læring. Å ta ansvar er også en grundighet eller en evne til å stå løpet ut. Det er denne holdningen som gjør at en søker kontroll og som gjør at en ikke gir seg før en forstår.

Oppsummering

Denne oppgaven er en analyse av den praktiskmoralske diskursen. Jeg har hevdet at slike samtaler er både relativt vanlige og dagligdagse. Samtalen som analyseres er den der to eller flere personer forsøker å bli enige om hva som er moralsk riktig eller god handling i forhold til den saken som diskuteres. Målsettingen har vært å identifisere forventninger eller krav deltagerne kan ha i forhold til hverandre eller seg selv i slike samtaler. Det har vært meningen å vise hvordan mulighetene for konsensus øker dersom disse kravene etterleves.

Kravene jeg sikter til står i forhold til hva som i minimums forstand synes å måtte tilfredstilles for at vi kan hevde at vi driver med praktiskmoralsk diskurs. Jeg har fokusert på formidleroppgaven og forståelsesoppgaven i samtalsituasjonen, og vist at dette virker å være meget bestemte aktiviteter. Hevder vi at vi driver med formidlig og forståelse, så er det ikke likegyldig hvordan vi utfører disse aktivitetene. Jeg har gjennom Platon og Gadamer vist hva det vil si å drive god formidling og belyst hva slags aktivitet forståelse er. Gjennom å belyse disse aktivitetene mener jeg å ha identifisert enkelte krav vi kan stille hverandre og oss selv. Jeg har deretter vist hva som kan hindre og fremme oss i å etterleve slike krav.

Jeg har satt fokus på formidleroppgaven gjennom å bruke Platon. Platon skriver at ønsker en å lykkes med formidling er det vesentlig å ta hensyn til motivasjonen til tilhørerne. For at noen skal bli motivert til å forstå, må i det minste det som ytres vekke gjenkjennelse. En vil deretter raskt miste tilhørernes oppmerksomhet dersom ikke ”kartet oppleves å stemme med terrenget”. Til slutt påpeker Platon at selv om en skulle ha vekket gjenkjennelse hos tilhørerne og selv om det en ytrer oppleves å være velfungerende, så finnes det både gjenkjennelige og velfungerende ytringer som kan virke destruktive. Dersom det som formidles er ment å bidra til å gagne det mellommenneskelige fellesskapet til langvarig sunnhet, så finnes det enda noen faktorer det bør tas hensyn til. Det virker å være en fruktbar strategi å formidle utfra ens

erfaringer om hva som vanligvis har vist seg å gagne. Samtidig er det viktig å huske at alle situasjoner er unike, så det gjelder å reflektere over om effekten av formidlingen faktisk gagnet slik en intenderte. Refleksjonen i ettertid vil kunne danne et forbedret utgangspunkt for å lykkes i formidling i fremtiden.

Gjennom Gadamer har jeg til belyst hva slags aktivitet forståelse er. Dersom vi hevder vi driver med forståelse, så er det ikke likegyldig hvordan dette gjøres. Forståelse forutsetter en tilknytning til både ens forståelseshorisont og ens tradisjon. Vårt etiske ståsted er altså et av mange nødvendige utgangspunkt. Utgangspunktet blir først problematisk når vi lar oss fange av det. Det kaller Gadamer et dogmatisk fangenskap. En person i et slikt fangenskap har ikke en bevissthet som er klar for forståelse. Denne personen driver med en annen aktivitet enn forståelse. Forståelse er derimot en uavsluttbar prosess og har ikke rom for dogmatisme. Det er bare gjennom en kontinuerlig refleksjon og dialog vi kan hevde vi befinner oss i en forståelsesprosess.

Å være en god formidler slik Platon fremstiller det, eller å makte å drive med den aktiviteten Gadamer hevder forståelse er, synes å kunne være vanskelig å gjennomføre i praksis. Spesielt virker dette å være tilfelle når fremmede standpunkter utfordrer ens vaner og tradisjoner. Den umiddelbare psykologiske reaksjonen er gjerne uro og antipati. En god strategi for å dempe denne motstanden synes derfor i følge Dewey å begynne slike samtaler med ikke-kontroversielle og ikke-fracoblede fellesprosjekter. Gjennom å bli kjent med hverandre, og gjennom å løse konkrete oppgaver sammen, virker det som mulighetene øker for vellykket fremtidig samarbeid om mer kontroversielle emner.

Gadamer bekrefter sider ved det Dewey skriver når han fremhever at alle ekte samtaler innledes av en "bli-kjent-fase". Gadamer tenker ikke først og fremst på å dempe motstanden i forhold til hverandres standpunkter, men heller at ekte samtale krever at vi kontinuerlig gjenoppretter "avtalene" for hvordan vi felles bruker språket. Fra den praktiske virkelighet har jeg antydning at profesjonelle samtaleledere, som for eksempel gruppeveiledere, fremhever de positive kreftene i mer konkrete samtaleavtaler. Slike avtaler synes å være nyttige verktøy for å få samtaler til å fungere optimalt. Gadamers styrke i forhold til dette er å finne i hans innsikt i hvorfor det er slik. Han belyser at visse faktorer er nødvendige for at forståelse skal kunne skje. På denne måten tror jeg Gadamers innsikter ikke bare bekrefter at avtaler kan være nyttige verktøy, men i tillegg belyse at det i alle ekte samtalsituasjoner foregår en "naturlig"

og kontinuerlig fornyelse av avtaler av mer grunnleggende karakter. Hadde det ikke vært slik, så ville vi ikke kunne forstå hverandre overhode. Gadamer befatter seg ikke med metoder og teknikker for å bedre mulighetene for forståelse, men hans innsikter vil kunne belyse noe av grunnene for *hvorfor* gruppeveilederes positive erfaringer med avtaler er slik de er.

Dewey fremhever altså lignende poenger, men i tillegg fokuserer han på hva som kan dempe den psykologiske motstanden som gjerne oppstår mellom personer som har forskjellige synspunkter. I følge Dewey vil mennesket i en naturlig åpen og uhindret tilstand ha en tankemessig gjestfri holdning. Når vi reagerer med uro og antipati, så er det fordi vi hindres av våre vaner. Våre vaner er i utgangspunktet svært viktige fordi de gir oss kontroll over tilværelsen. Denne kontrollen er samtidig et sterkt behov, og det betyr at dersom den utfordres, så kan det vekke ubehag. Ubehaget er først og fremst en naturlig reaksjon, men er samtidig en reaksjon det gjelder å utfordre. En lukket tanke, som ikke tillater sine vaner å bli utfordret, er en hindret tanke, og kan regnes som en intellektuell alderdom. Slik lukkethet hindrer oss i forståelse, reelle samtalemuligheter og ny læring.

Dewey viser oss at det finnes muligheter for å dempe vårt ubehag. På den ene siden kan vi overstige hindrene gjennom menneskets evne til å være rasjonell. Da kan vi hente krefter gjennom å tilegne oss innsikt i hva som skaper vår antipati og gjennom innsikt i hvordan tankemessig åpenhet er en forutsetning for overlevelse og ny læring. På den andre siden kan vi forsøke å unngå å fremprovosere hindrene ved i så liten grad som mulig utfordre menneskets irrasjonelle side. Muligheten for å lykkes med dette er gjennom å begynne samtaleprosesser med ikke-kontroversielle og ikke-frakoblede emner og prosjekter. Gjennom samarbeid som tar hensyn til både vårt behov for å forstå sammenhenger, og som bidrar til å utvikle fellesskapet uten å utfordre hverandre for tidlig, så synes vi å kunne forbedre våre muligheter for å lykkes.

Dette har jeg også antydning kan bekreftes fra den praktiske virkelighet. Det er i dag relativt vanlig at mennesker som skal samarbeide i prosjekter deltar i teambuilding. Hensikten er å bygge opp samarbeidsevnen gjennom konkrete og hyggelige fellesprosjekter. Slike prosjekter kan være elvepadling, fjellklatring eller overlevelse i naturen. Prosjektene ser ut til å både ta hensyn til å være konkrete og å være ikke-kontroversielle på en måte som samstemmer med det Dewey fremhever er fruktbart. Likevel vil jeg påpeke at Deweys analyse kan si oss noe mer. Den belyser både hvorfor slike fremgangsmåter fungerer, og viser hvorfor de i mange

tilfeller vil være helt essensielle å gjennomføre. Mange samtaler synes å kunne ”drepes i fødselen” fordi vi ikke tar tilstrekkelig hensyn til både de irrasjonelle og de rasjonelle kreftene i oss.

Både den som forsøker å formidle noe i diskursen, og den som forøker å forstå stilles ovenfor en del krav og utfordringen. Å ikke tilfredstille kravene betyr kanskje at vi ikke engang kan hevde at vi driver med praktiskmoralsk diskurs. Samtidig gjelder det å være klar over de hindrende kreftene vi står ovenfor. Ved å ta kreftene på alvor så synes vi å forbedre våre muligheter til å lykkes med slike samtaler. Det gjelder å ikke overdrive troen på at rasjonalitet alene er nok til å få til vellykket samtale. Samtidig kan vi gjennom systematisk samarbeid legge til rette for at diskursen kan bli en fruktbar prosess. De irrasjonelle kreftene kan tas hensyn til uten å måtte underkaste seg grenseløs toleranse. Med det mener jeg at ikke hvilke som helst ytringer og forsøk på forståelse er akseptable. Tilfredstiller vi ikke visse minimumskrav kan vi ikke engang hevde at vi driver med formidling og forståelse. Vi synes på denne måten å unngå at diskursen må basere seg på såkalte tolerante og herredømmefrie strategier som synes å mangle retning og kraft, og samtidig kunne unngå dogmatisk lukkede strategier som i mange tilfeller synes å utelukke samarbeid mellom ulike etiske ståsteder.

I gode og konstruktive samtaler synes det å være åpenhet for at den enkelte deltager kan mene hva han vil så fremt kriteriene for god formidling ivaretas. Samtidig legges det sterke føringer på fortolkningsoppgaven i samtalen da forståelse er en meget bestemt type aktivitet. På denne måten blir ikke den praktiskmoralske diskursen en herredømmefri arena, men en arena der konstruktive og destruktive krefter forvaltes på en måte som gagnar det mellommenneskelige fellesskapet til langvarig sunnhet. Gjennom å identifisere konstruktive krefter kan samtalen unngå bli preget av maktesløs toleranse, og i stedet bli preget av gjensidig respekt gjennom god forvaltning av de kreftene som er belyst.

Det blir forsøkt gjennomført utallige slike samtaler hver dag. I en kultur med relativt sterk tro på det rasjonelle, og ofte en overdreven tro på ens egen toleranse, kan det være fruktbart å bli minnet på den uro og antipati som naturlig har en tendens til å bli vekket når moralske ståsteder ulik ens egne blir presentert. Samtidig kan de analyserte teoriene være en støtte i forbindelse med at de fleste av oss intuitivt har grenser for hva vi kan akseptere. I rasjonalitetens navn kan det likevel lett oppstå misforståelser. Vi kan bli forledet til å tro at det er et *enten eller* mellom grenseløs toleranse og lukket dogmatisme. Jeg har argumentert for at

ingen av disse posisjonene er reelle alternativer for den som hevder han driver med formidling eller forståelse i den praktiskmoralske diskursen. Oppgaven håper jeg har vist at diskursen kanskje med nødvendighet krever strategier preget av *både og* og *verken eller* tenkning. Hovedfokuset bør holdes på et kontinuerlig vedlikehold av den levende prosessen der det relative og det dogmatiske bare er ytterpunkter. Det er i spennet mellom disse vi kan hente positive krefter og skape åpning for å oppnå vellykkede praktiskmoralske diskurser. Innsiktene i oppgaven skulle romme muligheter for å bidra til å håndtere både dagligdagse og mer komplekse praktiskmoralske samtaler. Skulle det så være rimelig å hevde at innsiktene er oversettbare til praksis, synes betydningen av å kunne bidra til å forbedre kårerne for slike samtaler å være tilstede.

Inspirert av egen undersøkelse håper jeg å kunne forsøke disse innsiktene i praksis på en mer systematisk måte. Jeg opplever å ha fått vekket en nysgjerrighet i forhold til å studere praktiskmoralske diskurser i et mer empirisk perspektiv, og aner konturene av mulige fremtidige prosjekter.

Litteraturliste

- Ackrill J. L. 1999. "Language and Reality in Plato's *Cratylus*." I: Gail Fine (red.) 1999. *Plato I*. Oxford: Oxford University Press s.125-142 (17 sider)
- Apel Karl-Otto 1988. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Aristoteles 1995. *Poetics*. I: G. P. Goold (red.) Cambridge: Harvard University Press
- Austin J. L. 1990. "Performative Utterances." I: Martinich A. P. (red.): *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press
- Black Max 1992. "Dewey's Philosophy of Language" I: Tiles J. E. (red.) *John Dewey Critical Assessments Volume IV*. London: Routledge
- Burnyeat Myles 1999. "Culture and Society in Plato's Republic." I: Peterson I. G. B. (red.) *The Tanner Lectures on Human Values 20*. Salt Lake City: University of Utah Press
- Cooper John M. 1997. "Introduction." I: Cooper John M. (red.) 1997. *Plato the Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company
- Dalland Olav 3. utgave 2000. *Metode og oppgaveskriving for studenter*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag
- Davidson Donald 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press
- Dewey John 1917. "The Need for a Recovery of Philosophy" I: Dewey J. med flere 1917. *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*. New York: Henry Holt and Company
- Dewey John 1927 (Trykket 1991 som reprint av utgaven fra 1927. Etterordet er fra 1946). *The public and its problems*. Ohio: Ohio University Press
- Dewey John 1985. *Democracy and Education*. New York: Southern Illinois University Press
- Figal Günter 2002. "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language" I: Dostal Robert J. (red.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press
- Frede Michael 1992. "Plato's Arguments and the Dialogue Form" I: Annas Julia (red.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume. 1992, Oxford: Clarendon Press
- Freire Paulo 2. utgave 1999. *De undertryktes pedagogikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal

- Gadamer Hans-Georg 1980. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. London and New Haven: Yale University Press
- Gadamer Hans-Georg 2. utgave 1989. *Truth and Method*. London: Sheed & Ward
- Grice H. P. 1994: "Meaning." I: Harnish Robert M. (red.): *Basic Topics in the Philosophy of Language*. Harvester Wheatsheaf
- Grodin Jean 2002. "Gadamer's Basic Understanding of Understanding" I: Dostal Robert J. (red.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press
- Habermas Jürgen 1983. *Moralbewusstsein und Kommunikativ Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag
- Habermas Jürgen 1996. *Diskursetik*. Fredriksberg: Det lille Forlag
- Hahn Lewis E. 1970. "Philosophy and the Philosophic Method" I: Boydston Jo Ann (red.): *Guide to the Works of John Dewey*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press
- Halliwell Stephen 2002. *The Aesthetics of Mimesis*. New Jersey: Princeton University Press
- Heidegger Martin 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Kosman L. A. 1992. "Silence and Imitation in the Platonic Dialogues." I: Annas Julia (red.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume 1992 Oxford: Claredon Press
- Holmes Robert L. 1992. "John Dewey's Social Ethics" I: Tiles J. E. (red.) *John Dewey Critical Assessments Volume III*. London: Routledge
- Hook Sidney 1985. "Introduction" I: Boydston Jo Ann (red.) *Democracy and Education* New York: Southern Illinois University Press
- Leys Wayne A. R. 1970. "Dewey's Social, Political and Legal Philosophy" I: Boydston Jo Ann (red.): *Guide to the Works of John Dewey*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press
- Nehamas Alexander 1988. "Plato and the Mass Media." I: *The Monist*. April 1988 Volume 71, Number 2
- Olafson Frederick A. 1977. "The School and Society: Reflections on John Dewey's Philosophy of Education" I: Cahn Steven M. (red.) *New Studies in the Philosophy of John Dewey*. Hanover, New Hampshire: The University Press of New England
- Norsk Riksmålsordbok 1983. Oslo: AS Gyldendal Norsk Forlag

- Platon 1997. *Plato Complete Works*. I: John M. Cooper (red.) Indianapolis: Hackett Publishing Company:
 - *Cratylus*
 - *Euthyphro*
 - *Gorgias*
 - *Ion*
 - *Phaedrus*
 - *Republic II*
 - *Republic III*
 - *Republic VII*
 - *Republic X*
 - *Laws II*
- Rachels James 1977. "John Dewey and the Truth about Ethics" I: Cahn Steven M. (red.) *New Studies in the Philosophy of John Dewey*. Hanover, New Hampshire: The University Press of New England
- Schneider Herbert W. 1970. "Dewey's Psychology" I: Boydston Jo Ann (red.): *Guide to the Works of John Dewey*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press
- Searle John R. 1990. "What Is a Speech Act" I: Martinich A. P. (red.): *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press
- Skjervheim Hans 1994. *Deltakar og tilskodar*. Oslo: H. Aschehoug & Co
- Strawson Peter F. 1974. *Freedom and Resentment*. London: Methuen
- Strawson Peter F. 1994. "Intention and Convention in Speech Acts" I: Harnish Robert M. (red.): *Basic Topics in the Philosophy of Language*. Harvester Wheatsheaf
- Taylor Charles 2002. "Gadamer on the Human Sciences" I: Dostal Robert J. (red.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press
- Teslo Anne-Lise 2000. *Mangfold i faglig veiledning*. Oslo: Universitetsforlaget
- Wachterhauser Brice 2002. "Getting it Right: Relativism, Realism and Truth" I: Dostal Robert J. (red.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press
- Warnke Georgia 2002. "Hermeneutics, Ethics and Politics" I: Dostal Robert J. (red.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press
- Weinsheimer Joel C. 1985. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. London: Yale University Press